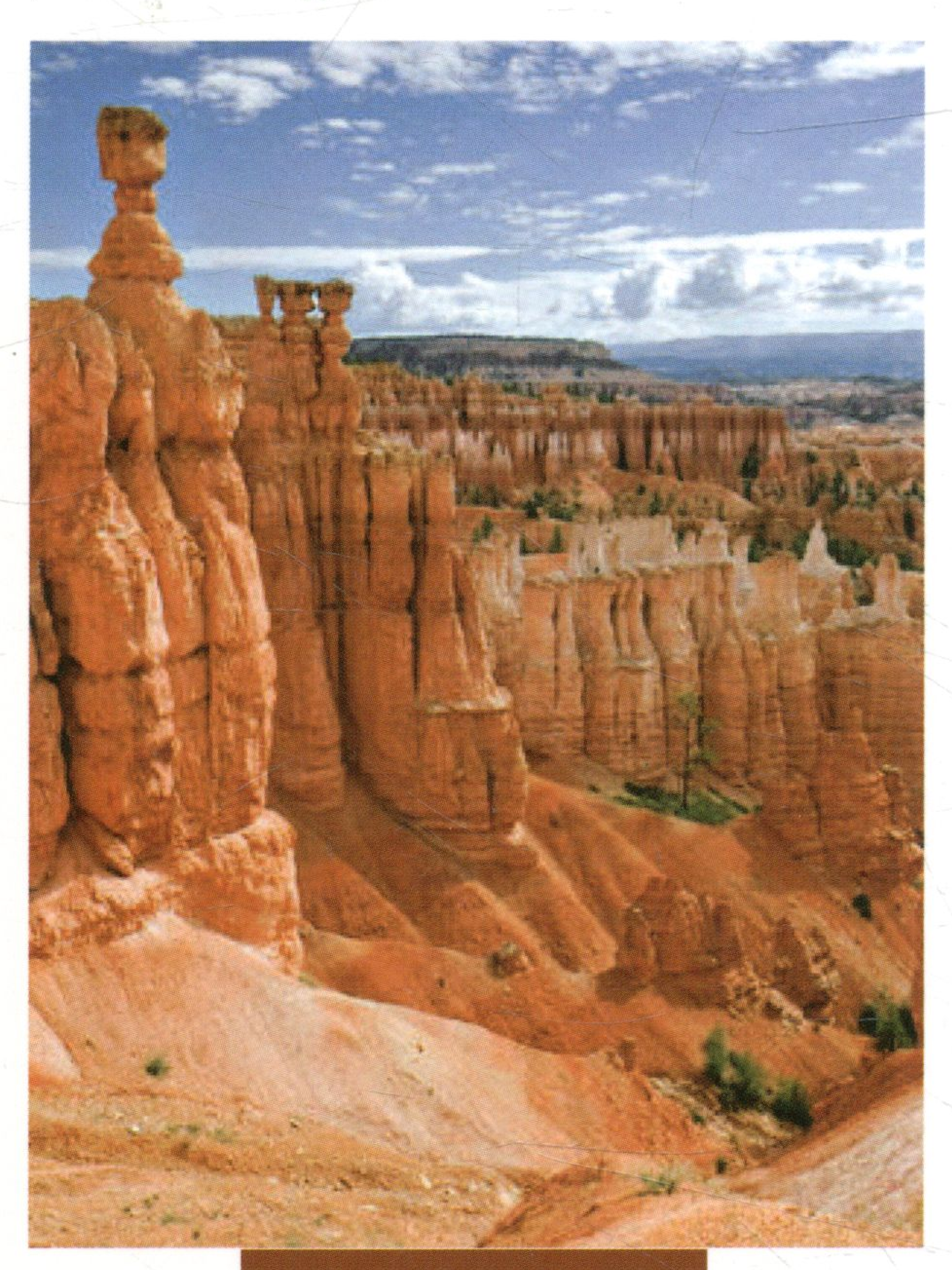
مفهوم الدهر

في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم



الدكتور محمد الرحموني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

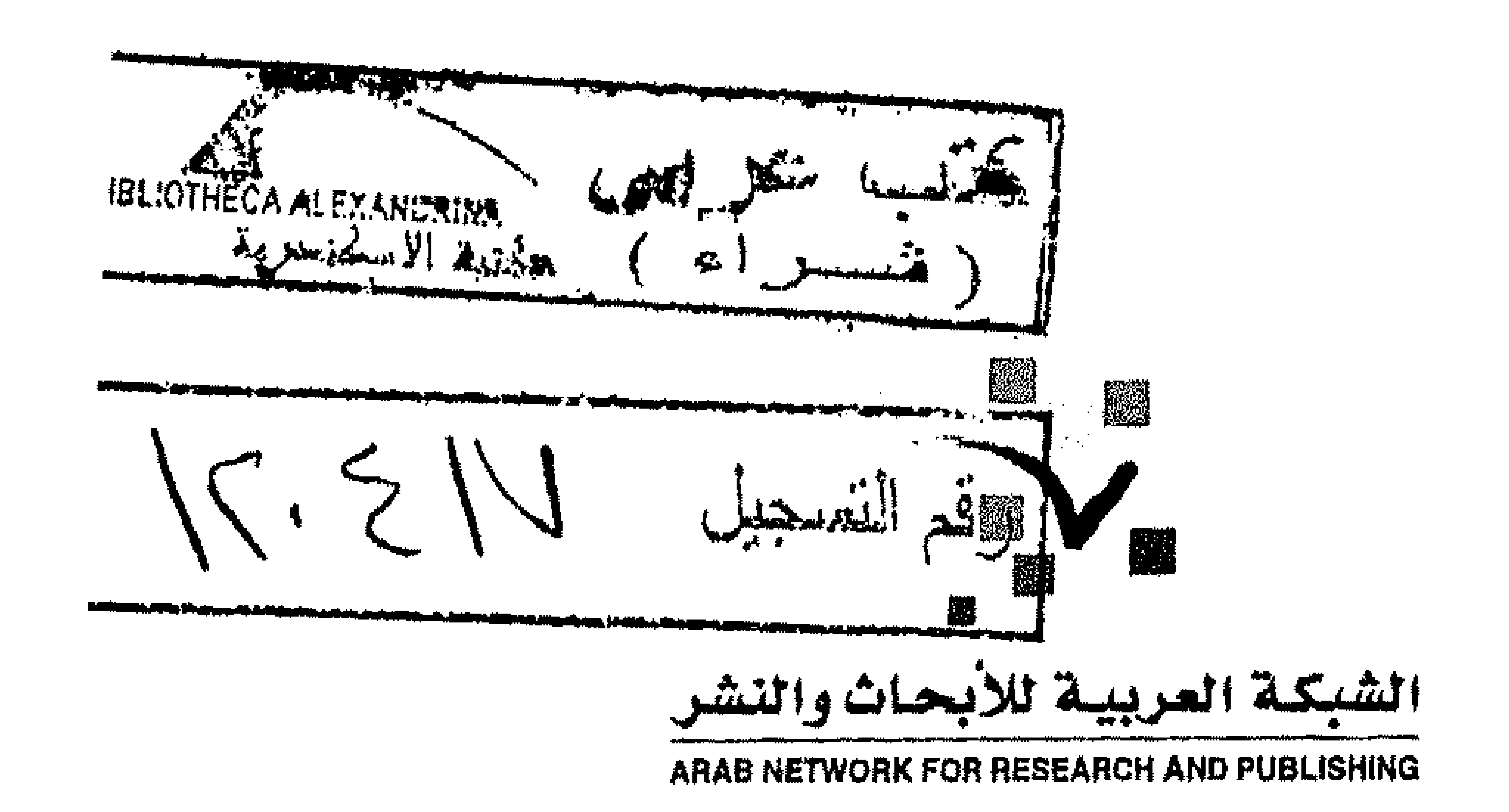
مفهوم الدهر

في العلاقة بين المكان والزمان

في الفضاء العربي القديم

مفهوم الدهر
في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم

الدكتور محمد الرحموني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الرحموني، محمد

مفهوم الدهر: في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم/محمد الرحموني.

١٦٠ ص.

ببليوغرافية: ص ١٤٩ - ١٦٠.

ISBN 978-9953-533-27-8

١. الوقت. ٢. اللغة العربية - مصطلحات. ٣. الحضارة الإسلامية. ٤. الفلسفة. أ. العنوان.

115

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٠٢٨٥٠-١١٣-٠٠١ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١ - ٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١ - ٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهداء

إلـــى ابـنـــي
مـحـــمـد سليـم

المحتويات

تقديم .... رضوان السيد ٩

مقدمة ١٣

القسم الأول

في ماهية الدهر

مقدمة ٤١

الفصل الأول : المقاربة اللغوية ٤٥

أولاً : معنى الدهر ٤٦

ثانياً : الزمان - المصير ٥١

الفصل الثاني : معنى الدهر في الفلسفة (ابن سينا أنموذجاً).... ٥٥

أولاً : الزمان في فلسفة أرسطو ٥٥

ثانياً : الدهر في فلسفة ابن سينا ٦١

الفصل الثالث : الدهر في كتب التفسير ٧١

أولاً : حديث سب الدهر ٧٣

ثانياً : في من نزلت سورتا الدهر؟ ٧٨

خاتمة القسم الأول ٨١

القسم الثاني
الدهر إحساساً أعرابياً بالزمان

مقدمة ٨٧

الفصل الرابع : الحركة والذاكرة ٨٩

أولاً : الحركة ٨٩

ثانياً : الذاكرة ٩٤

خلاصة ٩٨

الفصل الخامس : الظن واتباع الهوى ١٠١

أولاً : الإخلاد إلى الأرض واتباع الهوى ١٠٢

ثانياً : الصحراء والفائض الجنسي ١١٤

خلاصة ١٢١

الفصل السادس : من البسيط الى المخطط ١٢٥

أولاً : تسييج المكان: فرضية الهجرة ١٢٧

ثانياً : تجزئة الزمان: من النسيان إلى التذكر ١٣١

خلاصة ١٤٠

خاتمة القسم الثاني ١٤٣

خــاتــمــة ١٤٥

الـمـراجـع ١٤٩

تقديم

الدهر والزمان في المجال العربي القديم

رضوان السيد

وقع الاهتمام بموضوع الدهر والزمان في الأزمنة الكلاسيكية من جانب علماء الكلام عندما بحثوا مسألتي الخَلْق ونهاية العالم. وقد دفعهتم لذلك الآية القرآنية ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموتُ ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر**﴾ (سورة الجاثية: ٢٤)، والتي تشرح الفهم الجاهلي للمسألة في مواجهة الفهم القرآني. والواضح من الآية أنّ العرب القُدامى كانوا يستخدمون مفرد الدهر، كما نستخدم نحن مفرد الزمان. وبحسب تلك الرؤية فإنّ الدهر أو الزمان لا يتناهيان، والإنسان مثل سائر الكائنات ـ الحية على الأقلّ ـ يوجدُ وجوداً طبيعياً وينتهي كما تنتهي دونما فاعلٍ خارجي مؤثر في الوجود والعدم. وينصبُّ الجهدُ القرآني على مكافحة هذه الرؤية باعتبارها عبثيّةً وغير معقولة، وتنفي عن الوجود الإنساني كلّ معنىً وكلّ هدف.

ثم تنبّه الدارسون الأجانب فالعرب إلى أنّ شعراء الجاهلية عبّروا بأساليب وصُوَرٍ مختلفة عن هذا الفهم لأبدية الزمان، وليس بصُورٍ جداليّة أو فلسفية؛ بل وسط أجواء مُقبضة واستسلامية.

فالذي يشغل الشاعر والكاهن والعرّاف ليس موضوع الدهر بحدّ ذاته؛ بل أنه أبو الموت والفناء؛ بحيث صار الدهر عَلَماً على البِلَى للإنسان وحده دون سائر أجزاء الطبيعة تارةً:

بلينا وما تبلى النجوم الطوالعُ

وتبقى الديارُ بعدنا والمصانعُ

لكن في أحايين كثيرة فإنّ هذا المصير المُقبِض للإنسان إنما تُنذرُهُ به كُلّ مظاهر الطبيعة المحيطة به. وهذا معنى موضوع الطلل والأطلال الذي لا تكاد تخلو منه قصيدةٌ جاهليةٌ، حتى صار هذا الأمر تقليداً وجزءاً من «عمود الشعر»! فبقدر ما يكونُ الدهر أبداً في مواجهة الإنسان والأشياء يكون انقضاءً أو قضاءً عندما يكون الموضوع الموت والفناء وحتميتهما.

وهكذا فهناك فرقٌ شاسعٌ بين الرؤيتين الجاهلية والإسلامية ليس للدهر أو الزمان، بل للوجود الإنساني وغاياته. فالذي حلّ محلّ «الدهر» في الرؤية الإسلامية إنما هو الله الخالق. وفي ضوء هذا الفهم يظهر معنى الأثر الغريب الذي يقول: «يؤذيني ابنُ آدم يسبُّ الدهر، وما الدهر إلاّ أنا، أُقلّبُ الليلَ والنهار». ولأنّ الوجود الإنساني مُغيّاً، فقد انفتح أفقٌ آخر في مواجهة الموت، وهو أفقٌ صنعه الدين. لقد صارت هناك حياتان، بدلاً من الدهر والموت،

وهما الحياة الدنيا والحياة الأُخرى، والموتُ غفوةٌ أو وفاةٌ هي بمثابة صلة الوصل بينهما. ويمضي الإمامُ الغزالي قُدُماً في هذا التصوّر عندما يقول في «كتاب ذمّ الدنيا» من **إحياء علوم الدين**: «دنياك وآخرتُك عبارةٌ عن حالتين من أحوال قلبك. فالقريب الداني منها يسمّى دنيا، وهو كُلّ ما قبْلَ الموت»!

ولندع هذه التأمُّلات في الرؤيتين الجاهلية والإسلامية إلى «مذهب» الزميل الرحموني الذي قرأ موضوع الدهر والزمان قراءةً واسعةً ومقارنة من اللُّغوي إلى الفلسفي إلى رؤى الديانات الأخرى. لكنه توسّع كثيراً في التصور العربي القديم للدهر والزمان. وهو في التمهيد لقراءته، عرضَ للدراسات العربية الحديثة والمعاصرة لمسألة الدهر والزمان في الشعر الجاهلي، وربط ذلك كلّه بالصحراء وأَمدائها، وكيف أنها أوحتْ للشاعر باللانهائية القاهرة والمدمّرة. وبذلك صار الدهر لديه «إحساساً أعرابياً بالزمان». وهذه وجهةُ نظرٍ تتوخّى المطابقة السيكولوجية بين الزمان والمكان، وهي إن صحّت لدى الشاعر، فقد لا تصحّ لدى الكاهن، ومن باب أولى لا تصحّ لدى النبي والفيلسوف. فالنبي يتجاوزُ الزمان لحساب المكان، والفيلسوف يتجاوز المكان لحساب الزمان، باعتباره «حركات الفلك». وكنت أتعلّم اللغة الألمانية عام ١٩٧٣ عندما وقعتُ على كتاب الأستاذ Zaehner في الذروانية، إحدى الديانات الإيرانية القديمة؛ فاندهشْتُ للتشابه الظاهر بين الزمان لدى الإيرانيين القُدامى، والدهر لدى العرب القُدامى ـ ثم آل الأمر إلى أن نسيتُ المسألة واعتبرتُها لفترةٍ لدى العبرانيين والعرب صراعاً بين الشاعر والنبي!

وأياً يكن الأمر؛ فالذي أراه أنّ دراسة الأستاذ الرحموني هذه فريدةٌ في تعدد جوانب تناوُلها لمسألة الدهر في الفهم العربي القديم، وهي لذلك تستحقُّ الاعتبار والاهتمام؛ بما تفتحهُ من أُفُق، وبما تشير إليه من تغيّراتٍ بين دهر الجاهلية وزمن الإسلام.

بيروت، في ٢٠٠٩/٧/١٥

مقدمة

أولاً: دواعي البحث وإطاره

يتنزّل موضوع كتابنا مفهوم الدهر في سياق توجّهنا للبحث في المفاهيم القرآنية، فبعد مقالتنا عن «الجهاد»[1] انفتح لنا باب إمكانية الشروع في مراجعة شاملة لأهمّ المفاهيم القرآنية شأن الدين والكفر والجاهلية والنفاق والأخوّة... والحقيقة أنّ النتائج التي توصلّنا إليها في مقالة «الجهاد» كانت تحتم علينا إعادة النظر في كثير من المفاهيم ذات الصلة بالجهاد، فكون الجهاد في الإسلام «ثورة ثقافية» موجّهة بالأساس ضدّ/ولفائدة الأعراب دفعنا إلى مراجعة مفهوم الجاهلية فكانت مقالتنا «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآنية ومفهوم البداوة الخلدوني»[2].

(١) محمد الرحموني، «الجهاد في الإسلام: إيديولوجيا للتفوّق الثقافي والحضاري،» في: محمد الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**، تقديم رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٥ ـ ٩٠.

(٢) محمد الرحموني، «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآنية ومفهوم البداوة الخلدوني،» **إضافات**، العددان ٣ ـ ٤ (صيف ـ خريف ٢٠٠٨)، ص ٨٢ ـ ٩٦، كما نشر المقال أيضاً (مع تحوير في العنوان وبعض الفقرات) في: **مجلة التسامح** (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط)، العدد ٢٢ (ربيع ٢٠٠٨)، ص ١٢٦ ـ ١٤٠.

ولمّا كانت الجاهلية، في المقالة المذكورة، هي الفضاء الممتدّ خارج المدن أي عالم البداوة، ولمّا كان سكان هذا الفضاء جاهلين نتيجة بُعدهم عن المدينة حيث الدين ومؤسساته، استوجب منّا ذلك استكمال النظر في قفا هذا المكان أي زمانه المعبّر عنه في القرآن بـ«الدهر» (ولذلك دقّقنا العنوان الرئيسي للكتاب بعنوان فرعي: في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء البدوي). وبذلك تكتمل صورة الجاهلية التي فرض القرآن جهادها.

ثانياً: المقاربة

لم يكن بالإمكان أن نقدّم ما نسمّيه تعريفاً جديداً للجهاد وللجاهلية لولا استئناسنا بالمقاربة الفيلولوجية عامةً والإيتيمولوجية تحديداً. وقبل أن نفصّل القول في كيفية «اشتغال» المقاربة الإيتيمولوجية وشروطها يجدر أن نعرّف الإيتيمولوجيا.

الإيتيمولوجيا أو «علم التأثيل» أو «علم أصول الكلمات» هي علم يوناني النشأة ويعني معرفة المعنى الحقيقي أو الدلالة الحقيقية للكلمة. ولفظة الإيتيمولوجي «Etymologie» مشتقة من كلمة «Etumos» أي الحقيقة. وتعني الإيتيمولوجيا في العصور الحديثة دراسة تكوّن الكلمة أي تطوّر العلاقة بين الشكل الأول للكلمة ومشتقاتها، من الناحية المورفولوجية والدلالية. وينطلق البحث الإيتيمولوجي من المشتق باتجاه الأصل أوالأثل Dérivé/Etymon. ولفظتا «Dérivé» ومشتق تعنيان على التوالي: «ما حاد عن المجرى» و«الأخذ في الكلام يميناً وشمالاً» مما يفضي بنا إلى القول إن البحث

الإيتيمولوجي لا يعني البحث عن المعنى الأول أو «الحقيقي» فقط، وإنما يعني البحث عن المعنى الذي حاد عن المجرى أيضاً أي المعنى الذي همّش لأسباب تاريخية وسياسية وثقافية أو دينية.

ولكن البحث الإيتيمولوجي لا يمكنه أن يستقلّ بذاته، فالإيتيمولوجيا ليست علماً، وإنّما هي فنّ الافتراض، افتراض المعنى وفنّ البرهنة عليه. فالباحث يفترض أن هذا المعنى أو ذاك هو المعنى الحقيقي أو المقصود، ومن ثمّ يبحث عمّا يدعم افتراضه انطلاقاً من التاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس...

غير أن المقاربة الإيتيمولوجية تكون مثمرة أكثر إذا ما استعملت في إطار البحث الأنثروبولوجي. فلمّا كانت الأنثروبولوجيا تؤسس للعلاقات الإنسانية، وخصوصاً كيفية خروج الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة، كانت اللغة في صلب البحث الأنثروبولوجي باعتبارها الظاهرة الثقافية الأساسية التي يمكن عن طريقها فهم كلّ صور الحياة الاجتماعية(٣). ولقد لعب الدين دوراً كبيراً في انتقال الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة. وظهر أثر ذلك جليّاً في اللغة.

---

(٣) من الجدير بالملاحظة أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر وتحديداً منذ صدور كتاب *Mythologie comparée* لعالم اللسانيات ماكس موللر (Max Muller) ما انفك التعالق بين الانتروبولوجيا واللسانيات يتعاضد حتى بلغ ذروته مع بحوث كلود ليفي شتراوس (Claude Levi Strauss) الشهيرة. لمزيد من التفاصيل، انظر: Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, cursus. Série sociologie (Paris: A. Colin, 1997).

انظر أيضاً: Robert Lafont, *L'Etre de langage: Pour une anthropologie linguistique* (Limoges: Lambert-Lucas, 2004).

ففي حالة الإسلام لعب القرآن دوراً مهمّاً في إخراج اللغة العربية من «أصلها» الحسّي وذلك عبر عقلنتها كما يرى هشام جعيط[4]، أو عبر «روحنتها» كما يرى المستشرق الياباني إيزوتسو[5]. ونحن نقول، من دون أن نخالف الرأيين السابقين، إنّ القرآن قد «مدّن» أو «حضّر» اللغة العربية بإخراجها من «أصلها» البدوي الصحراوي إلى صورة جديدة مدنية. مثال ذلك لفظة الحدود التي سنعرض لها في الفصل الرابع، فهذه اللفظة كانت تعني في الأصل المعالم أو المنارات التي تفصل بين فضاءين، ولكنّ القرآن «مدّنها» فجعلها تعني الشريعة و«القانون» و«القيم». وقِس على ذلك الكثير من الألفاظ التي سنعرض لها في الكتاب.

ثالثاً: نقد الدراسات السابقة

لم يعثرنا الكتاب إلا على ثلاث دراسات متمحضة لموضوع الدهر، وهي دراسات أدبية. أمّا بقية الدراسات فقد تناولت الموضوع عرضاً إمّا في إطار دراسة الأدب الجاهلي والشعر منه بالخصوص، أو في إطار دراسات حضارية متعلقة في أغلبها بموضوع الزمان في الحضارة العربية الإسلامية، أو في إطار دراسات فلسفية تناولت موضوعي التاريخ والعقل في الحضارة العربية الإسلامية.

---

(٤) هشام جعيط، **في السيرة النبوية**، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧)، ج ٢: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص ٥٠.

(٥) توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٢٣٢.

١ ـ الدراسات الأدبية

يمكننا تصنيف هذه الدراسات إلى ثلاثة أصناف:

أ ـ الدراسات التي تناولت موضوع الدهر في إطار دراسة الأدب الجاهلي: هذا الصنف من الدراسات هو مجرّد «مقدّمات ومداخل ومقالات»[٦]. ولذلك فقد كان وجه الاستفادة منها ضامراً ويمكننا إجماله في نقطتين:

(١) الدهر في الأدب الجاهلي ليس معنى شعرياً فحسب وإنما هو أيضاً معنى وجودي.

(٢) جدلية الذات - الصحراء هي التي تؤطّر مجمل العلاقات وتصنع القيم لا الاجتماعية فحسب، بل الأدبية أيضاً لدى عرب الجاهلية.

ب ـ الدراسات التي تناولت قضايا محدّدة في الأدب الجاهلي: تُمثّل هذا الصنف الثاني دراستا محمد عبد السلام[٧] وعلي الغيضاوي[٨].

---

(٦) من أهم هذه الدراسات: سعيد علي أحمد [أدونيس]، **مقدمة للشعر العربي**، ط٣ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)؛ يوسف اليوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي** (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، وإحسان سركيس، **مدخل إلى الأدب الجاهلي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٧) Mohamed Abdesselem, *Le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIème/IXème siècle* (Tunis: Université de Tunis, 1977), p. 69.

(٨) علي الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، آداب؛ ٤٤، ٢ ج (منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١)، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، وج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**.

أثار الأستاذ محمد عبد السلام موضوع الدهر في معرض دراسته لموضوع الموت في الشعر العربي، فخصّص صفحات قليلة، ولكنها على غاية من الدقة والعمق، بيّن من خلالها الارتباط الوثيق بين مفهومي الموت والدهر لدى شعراء البداوة والوثنية العرب قبل الإسلام. وكانت خلاصة هذه الصفحات أنّ مفهوم الدهر لدى البدو والوثنيين من شعراء الجاهلية لا يمكن فصله عن كيفية إحساسهم بالموت، لذلك جاء تعريفه للدهر في الجاهلية جامعاً بين معنيي الزمان والمصير «Le Temps-destin».

أمّا دراسة علي الغيضاوي ففضائلها كثيرة. لقد أثار المؤلف معظم القضايا المتعلقة بمبحث الدهر: علاقته بمبحث الزمان وعلاقته بمعتقدات العرب في الجاهلية وعلاقته بمذهب الدهرية وعلاقته بالإسلام... كما اهتمّ عرضاً ونقداً بمجمل الآراء الاستشراقية والعربية في موضوع الدهر وموضوع الزمان عموماً في علاقتهما بالذهنية العربية وبالدين والحضارة الإسلاميين.

ومع أنّ الأطروحة مقصورة على «دراسة الزمان باعتباره معنى أو موضوعاً شعرياً»، فإنّها «تعجّ» بكلّ ما يتصل بالزمان باعتباره مبحثاً دينياً واجتماعياً وحضارياً، إدراكاً من صاحبها أنه لا يمكن فهم إحساس الشعراء العرب القدامى بالزمان إلا انطلاقاً من تبيّن معنى الزمان في الحضارة العربية الإسلامية. لذلك حصلت لنا بفضلها معرفة مهمّة بموضوع الدهر، فتعريفه للدهر على أنه مدّة مطلقة مبهمة وعلى أنه زمان طبيعي محسوس[٩] على علاقة وثيقة

(٩) المصدر نفسه، ج ١: إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي، ص ٣٥ و٥٢.

بموضوع الموت في الشعر الجاهلي(١٠)، وحرصه على بيان أثر القرآن والإسلام عموماً في تغيير هذا التصوّر عبر اتخاذ التقويم، وتحديد مبدأ للعالم وضبط الوقت سعياً إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والارتقاء بها(١١)، و«استنقاصه» من قيمة بعض شعراء الإسلام الذين «غلب عليهم زمن البداوة والحنين إلى ثقافة البداوة الساذجة»(١٢)، كل ذلك يدخل في صميم عملنا.

ولكن فضائل هذا العمل لم تحجب عنّا ما فيه من آراء ومواقف واستنتاجات بدت لنا قابلة للنقاش والنقد. أوّلها تذكير المؤلف المتكرر في مواضع مختلفة من الكتاب بـ «قصور الشعر والشعراء عن أن يعتدّ بهم لفهم موضوع الدهر دينياً وأنثروبولوجياً»(١٣) وأنّ الدهر في الشعر هو غيره في الواقع، وكأنه لا يرى أيّ بُعد حضاري للشعر، وكأنه تغافل عن البديهيات من مثل «الشعر ديوان العرب» ومن مثل اعتبار البعد الوثائقي للأدب (كل الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية والدينية التي تناولت موضوع الزمان في الجاهلية اعتمدت الشعر الجاهلي). ثاني هذه الآراء ميله إلى التسليم بأن العرب في الجاهلية قد عبدوا الدهر ولذلك استغرب أن يغفل مونتغمري وات في فصل «دهر» في **دائرة المعارف الإسلامية** الإشارة إلى ما سمّاه المعنى الاصطلاحي للدهر أي القدم الذي نجده لدى «الدهرية».

---

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**، الفصلين الأول والثاني.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٥-٢٢٣.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٧.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٨، وج ٢، ص ٢٢٤ وما بعدها.

ونحن نميل إلى رأي وات فلا علاقة للفظة دهر الواردة في سورة الجاثية بمذهب الدهرية، ذلك أنّ المذهب الدهري كما عرضه كتاب الفرق والفلاسفة المسلمون لا يقتصر على القول بقدم الزمان (= وبالتالي رفعه إلى مستوى الإله المعبود)، وإنما هو اسم لمسميات عديدة (المانوية ـ المزدكية ـ الزرفانية - المجوسية...)[١٤]، إضافةً إلى أنّ أمر عبادة العرب للدهر أو للزمان في الجاهلية لا يستند ـ في رأينا ـ إلى حجج قوية. لذلك لا نرى علاقة لآية الدهر في سورة الجاثية بالمذهب الدهري أو بأية عبادة للزمان، وإنما يتعلق الأمر بتصوّر عرب الجاهلية للزمان انطلاقاً من فضائهم الصحراوي وحياتهم البدوية. وثالث هذه الآراء فصله بين معنى الدهر في سورة الجاثية ومعناه في سورة الإنسان إذ اعتبر الدهر في سورة الجاثية بمعنى القضاء والقدر، أمّا في سورة الإنسان فاعتبره بمعنى المدّة القابلة للتجزئة[١٥]. وهذا الفصل، لا نراه موفقاً لأن تعريف الدهر على أنه مدّة قابلة للتجزئة يجعل منه زماناً لا دهراً.

ج ـ **الدراسات المتمحضة لموضوع الدهر**: هذا الصنف الأخير تُمثّله دراسات ثلاث هي على التوالي:

(١) علي الغيضاوي[١٦]: خصّص الغيضاوي القسم الأول من مقالته للإشارة إلى قصور الدراسات السابقة عن إيلاء الدهر مكانته

---

(١٤) انظر: فصل «الدهرية،» في: جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٨).

(١٥) الغيضاوي، المصدر نفسه، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، ص ٢١٥.

(١٦) علي الغيضاوي، «الدهر في أشعار القدامى: بعض معانيه وتجلّياته،» ورقة قدمت إلى: **الندوة المتعددة الاختصاصات حول الزمانية ١٩٨٨ ـ ١٩٩٠** (تونس: جامعة تونس الأولى، ١٩٩٠)، ص ٩ ـ ١٩.

المميزة ممثلاً لذلك بفصل «دهر» في **دائرة المعارف الإسلامية** وبملاحظات صاحب «بنية العقل العربي». أمّا القسم الثاني فخصّصه لبيان السياقات التي ورد فيها التعبير عن الدهر في الشعر الجاهلي (سياقات التعبير عن الانفعالات الشديدة والجزع العظيم)، وسعي بعضهم من خلال الإشارة إلى أزمنة خرافية (زمن الفطحل، زمن لبد) إلى محاولة إثبات تاريخ للخلق ولنشأة الكون معتبراً ذلك مظهراً من مظاهر رد الفعل على ما سمّاه الحيرة أمام الديمومة المتصلة.

(٢) موسى ربابعة[١٧]: تناول الباحث بالدرس ظاهرة البناء الاستعاري للدهر في الشعر الجاهلي في قسمين: **الاستعارة المفردة** التي تأتي في بيت واحد، و**الاستعارة المركبة** التي تشمل أكثر من بيت. أمّا نتيجة البحث فتتلخّص في أنّ البناء الاستعاري يقوم على التشخيص، فمعظم الاستعارات جاءت استعارات فعلية لتؤكّد أنّ رؤية الجاهليين للدهر كانت رؤية تتأسس على اعتقادهم بأنّ الدهر شيء خارق للعادة. وذلك من خلال رؤيتهم للزمن الذي يمتلك أفعالاً خارقةً تتجاوز ما هو بشري.

(٣) مسعود بوبو[١٨]: خصّص كاتب المقالة دراسته لرصد تجليات الدهر في الأدب العربي القديم. واستهلّها بالبحث في معنى الدهر لغوياً ليستنتج أن الدهر في اللغة تجلّى للعربي «محيطاً» أو دهراً

(١٧) موسى ربابعة، «البناء الاستعاري للدهر في الشعر الجاهلي،» **دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية** (عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية)، السنة ٢٤ (ملحق) (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٦٨٩ ـ ٧٠١.

(١٨) مسعود بوبو، «تجليات الدهر العربي،» **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق)، السنة ٧٦، العدد ٢ (نيسان/أبريل ٢٠٠١)، ص ٢٤٠ ـ ٣٠٠ خاصة ٢٤٩ و٢٥٨ ـ ٢٥٩.

دائرياً. وبدا وكأنه يحيط بالإنسان بعد أن كان يجري أمامه أو من خلفه، ويتركه مستكيناً حبيس ذاته إلى أن يفنى، وأنّ هذا المعنى هو الطاغي في الشعر والنثر في التراث العربي. ورغم «أدبية» المقالة فقد عرض فيها صاحبها لمفهوم الدهر من وجهة نظر الإسلام انطلاقاً من سورة الجاثية معرّجاً على بعض ما كتبه المستشرقون في الموضوع منتهياً إلى أنّ الإسلام قد غيّر من صورة الدهر الجاهلي، وذلك تمشّياً مع القيم الإسلامية الجديدة. كما أشار إشارات عابرة إلى المفهوم الفلسفي للدهر مقارناً بينه وبين المفهوم الشعري (مفهوم شعري حسّي/مفهوم فلسفي متخيّل).

٢ ـ الدراسات الحضارية

تمثّل هذه الدراسات - عدا دراسة واحدة ـ الرؤية الاستشراقية لموضوع الزمان عموماً والدهر تحديداً في الحضارة العربية الإسلامية.

أ ـ **محمد المختار العبيدي**[١٩]: سعى المختار العبيدي في هذه المقالة إلى الربط بين ظاهرتي عبادة الأوثان والخوف من الدهر لدى الجاهليين: لم يكن للعرب في الجاهلية إله واحد يعبدونه، بل كان لهم آلهة كثيرة صنعوها بأيديهم من الحجارة والحديد والذهب والخشب، وعبدوها حتى تقيهم شر الكوارث والمصائب التي يجسدها الدهر الذي يجسد بدوره فكرة «المطلق»، ذلك أنه لم يكن بمقدورهم،

---

(١٩) محمد المختار العبيدي، «الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن،» **حوليات الجامعة التونسية** (كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، العدد ٢٥ (١٩٨٦)، ص ٩٣ ـ ١١٠، خاصة ٩٤.

لبساطة فكرهم وعقليتهم، أن يتصوّروا إلهاً في المطلق **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرِك الأبصار﴾**[20]. إن خوفهم من الدهر ساقهم إلى عبادة الآلهة التي كانوا يعتقدون أنها قادرة على الوقوف في وجهه. وقد دلل صاحب المقال على هذا الخوف باقتران لفظ الدهر عند العرب بكلمة «ريب»، مستشهداً بأبيات للخنساء والمهلهل وزوجته. وخلص صاحب المقالة إلى أن الجاهلي، وعلى خلاف الإغريق، لم يلجأ إلى الآلهة إلا لخوفه من الدهر الرياب، ففكّر في نفسه قبل أن يفكر في آلهته. وسعى إلى صون ذاته لا إلى صون آلهته والتضحية من أجلها. فالإله العربي في الجاهلية أوجده الخوف من المصير الغامض والخطب المتوقع، ولم يوجده اقتناع بضرورة وجود إله هو الأقوى والأكبر والأمثل[21].

تكمن قيمة هذه المقالة في ما كمن فيها من أفكار على غاية من الأهمية لعل أهمها:

ـ علاقة الخوف من الدهر ببساطة تفكير الجاهليين وهشاشة حياتهم.

ـ ارتباط الدهر في الشعر الجاهلي بكلمة «ريب»، مما دفع العرب إلى اعتباره قوة معكرة لصفاء العيش.

ـ ارتباط الدهر بفكرة المطلق والغموض.

ولقد تحولت هذه «الإشارات» إلى تحاليل معمّقة في ما تلاها من الأعمال بما في ذلك هذا الكتاب.

---

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٣.

(٢١) العبيدي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

ب ـ الدراسات الاستشراقية: تظهر الرؤية الاستشراقية لموضوع الدهر في الفصول المتعلقة بـ «دهر» و«دهرية» و«زمان» في **دائرة المعارف الإسلامية**، وفي دراسات متعلقة بالحضارة الإسلامية.

الملاحظة الأساسية التي سجّلناها عند النظر في فصلي «دهر» و«زمان» في دائرة **المعارف الإسلامية** أنّ هناك تطوّراً ملحوظاً في تناول الموضوع ما بين الطبعة القديمة والطبعة الجديدة، وما بين الطبعة الفرنسية والطبعة الإنكليزية، وما بين الطبعة الفرنسية و«الطبعة» العربية.

لاحظنا في الطبعة القديمة أنّ مفهوم الدهر قد تمّ تناوله بصورة مستقلة عن مفهوم الزمان(٢٢)، وقد تمّ التركيز فيه على معنى الدهر لدى الفلاسفة من دون غيرهم. ولتلافي هذا الخلل أضيف ملحق(٢٣) تمت الإشارة فيه إلى أنّ الدهر مرادف للزمان، وأنه يعني الإله زرفان الفارسي، كما تمّ التعريج على مفهوم الزمان لدى المتكلمين والفلاسفة.

أمّا في الطبعة الجديدة فقد تمّ تجديد فصل «دهر» بكامله(٢٤). وقد حرص كاتب الفصل الجديد على تعريف الدهر انطلاقاً من تبيّن

---

(٢٢) فصل «زمان» كان بقلم ويلي هارتنر (Willy Hartner) وأما فصل «دهر» فكان بقلم كارا دو فو (Carra De Vaux).

(٢٣) الملحق كان بقلم دي بور (De Boer). لمراجعة فصل «دهر»، انظر: **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، تحرير م. ت. هوتسما [وآخرون]؛ إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد [وآخرون]، ٣٣ ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨)، ج ١٦، ص ٤٩٥٧. ولمراجعة فصل «زمان» والملحق، انظر: *Encyclopédie de l'Islam* (Paris: Brill, 1934), tome 4, pp. 1276-1280.

(٢٤) كاتب الفصل هو مونتغومري وات (Montgomery Watt)، انظر: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd. (Paris: G.P. Maisonneuve, [n.d.]), tome 2, pp. 96-97.

علاقته بالزمان، مستنداً في ذلك إلى آيتي الدهر في سورتي **الجاثية والإنسان**، وإلى الحديث النبوي. وقد خلص إلى أنّ الدهر هو الزمن غير المحدّد وهو قريب من مفهوم «القدر».

الطبعة الإنكليزية الصادرة سنة ٢٠٠٤[٢٥] كانت أكثر ثراء من حيث كثرة المصادر وتنوعها. فإضافةً إلى فصل «دهر» سالف الذكر فقد تمت الإشارة إلى «الدهر» ضمن ثلاثة فصول أخرى هي «زمان» بقلم ماليت (D. Mallet) و«أبد» بقلم دين بيرغ (S. van den Bergh) و«قدم» بقلم أرنالدز (R. Arnaldez). ومع ذلك فلم تضف جديداً إلى ما كتب في الطبعتين القديمة والجديدة عدا محاولة إثبات الامتدادات الدلالية للدهر إذ هو يحيل إلى معاني الأبد والأزل والقدم، وهي كلها مباحث كلامية وفلسفية. ومن الواضح أنّ هناك توجهاً نحو هده المعاني الكلامية والفلسفية سعياً إلى إثبات أمر أساسي هو وجود مؤثّرات أجنبية سواء كانت فارسية أو إغريقية وهي مؤثّرات لا تنسجم مع مفهوم الزمان في الإسلام. ولعل هذا التوجّه هو الذي دفع عبد الهادي أبو ريدة إلى إضافة تعليق حول الموضوع في النسخة العربية[٢٦] ومما استدركه أبو ريدة على المستشرقين:

ـ إثباته أنّ الكلمات العربية التي لها صلة بـ «الزمان» كانت موجودة على ألسنة العرب قبل الإسلام وقبل بدء التفكير الفلسفي العربي.

(٢٥) *Encyclopedia of Islam* (Leiden; Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2004), CD-ROM Edition.

(٢٦) انظر فصل «زمان،» في: **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، ج ١٧، ص ٥٣٠٠ ـ ٥٣٢١.

ـ إسهابه في تعريف الدهر بما هو إحساس بالزمان لدى العرب في الجاهلية. ولذلك فالدهر عنده هو «الزمان المتطاول الذي لا تكاد تكون له نهاية»، في حين أنّ الزمان هو «المقدار المحدد من الدهر». وكان الدهر ـ كما يرى ـ يحسّ لدى الجاهليين «قوّة غاشمة»، أما في الإسلام فقد عوّضت فكرة التدبّر الإلهي فكرة الدهر. وقد استند في كل ذلك إلى القرآن والشعر الجاهلي والفلسفة الإسلامية. وخلاصة رأيه أن للدهر مفهومين: مفهوم شعري بمعنى القوّة المهلكة، ومفهوم آخر سمّاه النظرية الدهرية.

هذا «القصور» أو «التقصير» الاستشراقي أكّدته دراساتهم حول الموضوع. فقد اتفقوا، أو كادوا، على نفي فكرة الزمان المتصل أو الديمومة عن الفكر الإسلامي، إذ الزمان عند المسلمين في رأيهم هو «مسرب لبّان» «Voie lactée» و«كوكبة من الآنات» «Constellation d'instants» أي لا تواصلية فيه، بل إن العلاقة فيه بين الفعل والتحقّق هي علاقات آنية يجسّدها القول القرآني ﴿**كن فيكون**﴾[٢٧]. إنه زمان يراوح مكانه «Une danse sur place» لا ينتج سوى زمانية متقطعة وغير تطورية. ولعلّ أخطر ما في هذه الأطروحات، في رأينا ورأي الكثير من الباحثين، أنها ترسّخ فكرة جمود المجتمعات الإسلامية[٢٨]. وقد تصدّى باحثون عرب لهذه

---

(٢٧) القرآن الكريم، «سورة يس،» الآية ٨٢.

(٢٨) أهمّ دراسة استشراقية تناولت موضوع الزمان في الإسلام من هذه الوجهة وشكلت مصدراً أساسياً لأغلب المستشرقين هي: Louis Massignon, «Le Temps dans la pensée islamique,» dans: *Opera minora: Textes recueillis*, classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac ([Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963), tome 2, pp. 607-612.

وهذه الدراسة كتبت سنة ١٩٥٢.

الأطروحات وفنّدوها مركزين على تجذّر فكرة التطوّر في المجتمع الإسلامي وعلى أنّ القرآن مكتنز بالوقائع التاريخية التي تمدّنا برؤية للتعاقب التراكمي للزمان منذ آدم وعلى أنّ الزمانية في الإسلام متكثّرة بتكثّر المجالات الحياتية.

والخلاصة أن هذا التوجه الاستشراقي نحو ربط مفهوم الدهر لدى العرب والمسلمين بالفلسفة الإغريقية والمؤثّرات الفارسية غير موفق، فالدهر كما سنبيّن ذلك مرتبط بالفضاء البدوي، وهو فضاء لا إقليدي ولا بطلمي ولا أرسطي. ولذلك لا نرى جدوى لدراسته بالعودة إلى الفلسفة أو إلى العلوم التي لها صلة بالتراث اليوناني. ومن المفارقات أن جيل دولوز (Gilles Deleuze) وفيليكس غاتاري (Félix Guattari) يمكّناننا، أكثر من أرسطو وابن سينا، من التفكير في الفضاء البدوي وكيفية إحساس ساكنيه بالزمان. وإذا كنا قد عقدنا فصلاً لبيان معنى الدهر في الفلسفة فلأجل تأكيد هذا القصور الاستشراقي في تناول موضوع الدهر.

٣ ـ الدراسات الفلسفية

الدراسات الفلسفية عن الزمان كثيرة، فالزمان مبحث فلسفي قارّ منذ القديم وازدادت أهميته في العصور الحديثة بتطوّر العلوم الطبيعية والإنسانية واللسانيات والنقد الأدبي... لذلك انحصر عملنا في ما له علاقة مباشرة بموضوعنا أي مفهوم الدهر، فاكتفينا بتقديم ثلاثة أعمال فلسفية اختلفت اختلافاً بيّناً في موضوع «الدهر». العمل الأول لعفت الشرقاوي، وهو بعنوان في فلسفة

الحضارة الإسلامية(٢٩)، أمّا الثاني فهو **بنية العقل العربي**(٣٠) لمحمد عابد الجابـري، وأمّـا الثالث فـهـو **الفكر التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية**(٣١) لفتحي التريكي.

بحث كتاب **في فلسفة الحضارة الإسلامية** في فكرة التاريخ في الحضارة الإسلامية. وقد اعتبره مؤلفه تأملاً فلسفياً في تاريخ الحضارة الإسلامية يعمّق وعي هذه الحضارة بذاتها التاريخية(٣٢).

ضمن الباب الثالث «في التفسير الإسلامي للتاريخ»، وتحت عنوان «مفهوم الزمان في القرآن» عرّج المؤلف على مفهوم الزمان في العصر الجاهلي. فتبيّن له بعد الدرس أنّ الجاهلي لم ينصرف إلى التعلّق ببداية التاريخ قدر تعلّقه بنهايته (غلبة فكرة الموت على وجدانه)، لذلك كان الزمان عنده رمز الفناء. ومن أكثر الكلمات في اللغة العربية ارتباطاً بفكرة الموت، وإيحاءً بمعنى الشقاء والعجز عن تحقيق الآمال، كلمة «الدهر»(٣٣). وقد فسّر المؤلف هذه الكلمة بـ «الأمد

---

(٢٩) عفت محمد الشرقاوي، **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، ط ٤ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥).

(٣٠) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

(٣١) الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه الدولة نوقشت بجامعة السوربون سنة ١٩٨٦. ونشرت سنة ١٩٩١ عن الدار التونسية للنشر وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، انظر: Fathi Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Université de Tunis I, Faculté des sciences humaines et sociales. VIème Série, philosophie-littérature; v. 35 ([Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991).

(٣٢) الشرقاوي، **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، ص ٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

الممدود» وبـ «النازلة» ثمّ قدّم جرداً لمختلف الأساليب المعبّرة عمّا يرتبط بفكرة الزمان الجاهلي من مصائب: صروف الدهر، طوارقه، قوارعه، كلبه، محنه... إلخ[٣٤]. وعلّل هذا الارتباط بين الدهر والمكروه بفقدان الإنسان الجاهلي الإحساس بالغاية في الوجود[٣٥]. ثم استأنف النظر في موضوع الدهر عندما بحث موضوع الزمن في القرآن، فتبيّن له أنّ كلمة الدهر الواردة في القرآن قد تجرّدت «من كلّ إيحاءات معيّنة كانت ترتبط بها في العصر الجاهلي حين وضحت الغايات الوجودية للإنسان، وتوثّقت علاقة هذا الوجود المتزمّن بوجود آخر غير متزمّن، فتعلّقت آمال الزماني الفاني بالأبدية في رحاب هذه السرمدية التي هي مصدر كلّ خير وابتهاج»[٣٦]. وقد استند في ذلك إلى تفاسير القدامى لكلمة الدهر الواردة في سورة **الإنسان**[٣٧]. غير أنه أعاد للدهر مفهومه الجاهلي عندما عرض لكلمة دهر في سورة الجاثية، مستعيداً حرفياً تفاسير القدامى، فاستنتج أن الإسلام جرّد فكرة الزمان من التأثير في الوجود بإثباته المؤثر الحقيقي فيه (=الله) وقدّم في المقابل مفهوماً شاملاً للزمان فيه الماضي والحاضر والمستقبل[٣٨].

رغم ما في الكتاب من إلمام بفكرة التاريخ في الحضارة الإسلامية، ومن تأمل فلسفي في موضوع الزمان، فإنّ المؤلف، وإن

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

أدرك مثل أغلب الدارسين، الدهر باعتباره «زماناً جاهلياً»، فإنّ ركونه إلى التفاسير القديمة وتعويله عليها تعويلاً مطلقاً ضيّق من أفق نظرته إلى موضوع الدهر وأوقعه في بعض الخلط كما أنّ النزعة الإيمانية التمجيدية التي وجهت عمله جعلته يركز على البعد الاعتقادي للموضوع، فاستنتاجه النهائي يوحي بأنه يعتبر «القائلين بالدهر قوّة مميتة» في سورة **الجاثية**، من «الدهرية». يقول ملخّصاً صورة الزمان في الإسلام: «ذلك هو امتداد الزمان في هذا العالم بين الخلق بوصفه بداية والبعث بوصفه نهايته وبينهما يمتد تاريخ الإنسانية على الأرض. فأمّا الألوهية فإنها وحدها تنفرد بالسرمدية القائمة على الأزلية إلى الأبدية وكل ما عداها في هذا الكون مخلوق أي زماني حادث داخل الوجود بعد العدم»(٣٩).

أمّا الجابري فقد أثار مسألة الزمان في الفكر العربي القديم في إطار قسمته الثلاثية للعقل العربي (بيان ـ عرفان ـ برهان). في قسم البيان عرض لـ «الدهر» في إطار مبحث «المكان والزمان ومشكلة السببية» لدى المتكلمين. وخلاصة رأيه أنّ الزمان باعتباره تصوّراً مجرّداً (=إطاراً مستقلاً عن الحوادث) لا وجود له لدى المتكلمين، وحتى لفظة دهر التي يشار بها في الغالب إلى طول الزمان لا يمكن الاعتداد بها، فـ «مفهوم الزمن المطلق الذي لا بداية له ولا نهاية غائب تماماً عن الحقل المعرفي البياني العربي ليس فقط لأن الحقل الدلالي لكلمة دهر كما تمّ تداولها في الجاهلية وصدر الإسلام لا يتحمل هذا التصوّر بل أيضاً لأن العقيدة الإسلامية ترفضه»(٤٠).

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٠) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ١٨٩.

ولمّا كانت الفلسفة الإسلامية، المشرقية تحديداً، هي، لدى الجابري، مجرّد خليط هجين من الفلسفة اليونانية وعلم الكلام والتصوّف (= ابن سينا أنموذجاً) وظّف لخدمة البيان والعرفان فإنها لم تضف جديداً للتصوّرات البيانية حول الزمان[٤١]. وينفرد العرفان الشيعي والصوفي إلى حدّ ما بتصوّر مميّز عن الزمان يمثّله الزمان الدائري لدى الشيعة، والزمان المنكسر لدى المتصوّفة. أمّا الزمان الدائري فهو الزمان الروحي الذي يعيشه شيعة الإمام في قلوبهم باعتباره «زمناً واحداً ممتداً كيوم واحد ولكن له بداية ونهاية، بدء ورجعة. إنه زمان دائري» هو زمن غيبة الإمام[٤٢]. وأما الزمان المنكسر فهو «زمان الغيبة والحضور، زمان السكر والصحو، زمان القلب والأحوال والمقامات». إنه زمان نفسي وبعبارة الصوفية «زمان الأنفس»[٤٣]. وحتى حديث الصوفية (= ابن عربي) عن الدهر فإنه لا يقصد به زماناً دنيوياً وإنما يقصد به «الله قبل أن يخلق الزمان أي إنه زمان المتعالي في أحديته»[٤٤].

ما لفت انتباهنا في تناول الجابري لمسألة الدهر أمران:

• لقد استبدت به فكرة قصور العرب في الجاهلية والإسلام عن تصوّر مجرّد للمكان والزمان فدفعه ذلك إلى انتقاء تعريفات لغوية للزمان وللدهر وإسقاط كل ما «يكذّب» منطلقاته. ومما يثير

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨٠ ـ ٤٨٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

الاستغراب حقاً أنه تعمّد، وهو يلخص كتاب **الطبيعة** لأرسطو، عدم الإشارة إلى أنّ الفلاسفة المسلمين قد أطلقوا على الحركة الدائرية في فلسفة أرسطو (الحركة الكاملة) اسم الدهر لأنها حركة مطلقة لا بداية لها ولا نهاية، وهو تعريف الدهر نفسه تقريباً في المعاجم اللغوية.

• لم يرَ للإسلام أي دور في تطوّر تصوّر العرب للزمان، فلا فرق عنده بين تصوّر الأعراب للمكان والزمان وتصوّر المتكلمين لهما(٤٥).

أما فتحي التريكي فقد عرض لـ «الدهر» في الباب الرابع المعنون بـ «الزمانية والتاريخية» وذلك في سياق دراسته لتصوّرات العرب عن الزمان، سعياً منه إلى الكشف عن جذور هذه الزمانية والتاريخية العربيتين اللتين تعدّان أساس الفكر التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية(٤٦). ومن بين ألفاظ الزمان لدى العرب: الدهر.

وقد تناول المؤلف هذه اللفظة في معناها اللغوي مستنداً في ذلك إلى دراسة ميشال إسحاق **المعاني الفلسفية في لسان العرب**، كما تناولها في معناها لدى عرب الجاهلية، وفي الإسلام، مستنداً في ذلك إلى الشعر الجاهلي والقرآن والحديث النبوي، مستبعداً، عن حق، الفلسفة الإسلامية لأنها «مفهمت» الدهر اعتماداً على الفلسفة الإغريقية(٤٧). وملخّص رأيه أنّ الدهر، في التصوّر العربي الجاهلي

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٤٦) Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, p. 133.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

بالخصوص، هو الزمان المطلق، وأنّ الزمان هو الدهر مجزّأ. والدهر كان يدرك بمعنى التكرار الدائم وتعاقب الأيام والليالي. فهو زمان خام يلتقي فيه الإنسان الجاهلي مع الطبيعة من دون وساطة الفكر، لذلك هو من جنس الفضاء الصحراوي الذي يتحرك فيه(٤٨). إنه مثل الصحراء منفتح على المجهول وعلى الجديد في الآن نفسه. وفي مثل هذا الفضاء تغيب «التاريخية»، فالجاهلي لا يهتم كثيراً بأصل العالم أو البدايات، إنه متشبث باللحظة التي يعيشها وإن فكّر في النهايات وفي الموت، فعلى صعيد فردي وشخصي فقط. لذلك مثّل الإسلام الناشئ العامل الأساسي للتحوّل من الزمان/الدهر إلى زمانية منظمة تاريخياً ومنطقياً(٤٩)، وقد تمّ ذلك عبر تسييج الفضاء الصحراوي وتحويله من فضاء بسيط (Espace lisse)(٥٠) إلى فضاء مخطط أو حاجز (Espace strié)، وذلك في مستوى المكان) بناء المدن) وفي مستوى الزمان (تجزئة الدهر)(٥١).

رابعاً: الإشكالية وخطة البحث

يبدأ كتابنا حيث انتهى الكثير من الدراسات السابقة التي عرضناها أعلاه وملخصها: «**إن الدهر هو الزمان الطويل، وهو الزمان الجاهلي. وقد كان يدرك باعتباره قوّة مهلكة للإنسان**». غير أن الخلاصة التي انتهى إليها فتحي التريكي أي ارتباط مفهوم الدهر، بما هو

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٥٠) حول هذا المفهوم انظر لاحقًا.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٩-١٧٠.

الإحساس الجاهلي/البدوي بالزمان بالفضاء الصحراوي الذي يتحرّك فيه أعراب الجاهلية(٥٢)، هي التي تشكّل المنطلق الحقيقي لكتابنا، وإن كنّا لا نشاطره الرأي في أنّ هذا الفضاء الصحراوي يراوح بين البسيط والمخطط (Le Lisse et le strié)، بل نراه فضاء تمحّض بالكامل للبسيط، وأن ما فيه من حواجز (= الواحات ونقاط الماء) لا قيمة لها مقارنة بسعة البسيط وحجمه. ولذلك فإنّ عملنا هو محاولة للإجابة عن جملة من الإشكاليات التي تثيرها هذه العلاقة بين «الدهر» والفضاء البدوي. وهي إشكاليات لم تنل حظها من الدراسة، مرتكزنا الأساسي في ذلك القرآن وخصوصاً سورتا **الجاثية والإنسان**(٥٣): كيف يكون الفضاء البدوي عموماً والصحراوي تحديداً محدداً في تصوّر ساكنيه للزمان؟ وما أثر ذلك في الفكر والوجدان؟ وكيف تساهم فكرة الزمان في الانتقال من الفضاء البسيط (الصحراء أنموذجاً) إلى الفضاء المخطط (المدينة) أي من فضاء الكفر إلى فضاء الايمان، أو من الجاهلية إلى الإسلام؟

---

(٥٢) في الحقيقة لقد تنبهت إلى ذلك الكثير من الدراسات التي عرضنا لها (خصوصاً دراسات أدونيس ويوسف اليوسف وإحسان سركيس وعلي الغيضاوي) ولكن الأمر كان مجرّد إشارات لم ترتق إلى أن تكون «مبدأ تفسيرياً» كما في أطروحة فتحي التريكي.

(٥٣) يجدر أن ننبه القارئ إلى أمر نعتبره أساسياً، وكنا قد وضحناه في مقالتنا عن «الجاهلية»، وهو أن صورة الجاهلية في القرآن بمكانها وزمانها (= الدهر) لا تحيل على تاريخ واقعي بقدر ما هي فرضية عمل لغاية إبراز «نور الإسلام». لذلك فإن علاقة البدوي/الجاهلي بالفضاء الذي يتحرك فيه، كما وردت في القرآن، قد تنطوي على بعض «المبالغات» طالما أن القرآن لا يعنيه هذا الفضاء البدوي إلا من حيث كونه نقيضاً للإسلام وفضائه المديني.

ولمّا كان مشغلنا الرئيس في كتابنا هو العلاقة بين الزمان والفضاء البدوي، ارتأينا ضرورة تقديم تعريف للفضاء البدوي ذلك أن القارئ سيلاحظ لا محالة تكرار هذه العبارة، كما سيلاحظ أننا نستعمل عبارات «البداوة»، و«الجاهلية»، و«الفضاء البدوي»، و«الصحراء»، و«الفضاء البسيط» مترادفات.

كنا قد توصلنا في مقالتنا السابقة عن «الجاهلية» إلى أنّ الجاهلية القرآنية ليست حقبة تاريخية بقدر ما هي فضاء جغرافي هو تحديداً الفضاء الممتد خارج المدينة، فضاء الأعراب، وأنّ جهل الأعراب وكفرهم إنما هو بسبب بعدهم عن المدينة حيث الدين ومؤسساته. ولمّا كان الأعراب/بادية العرب «يعيشون في براز من الأرض وليسوا في قرى تسترهم أبنيتها» سمّينا هذا الفضاء الذي يتحركون فيه **فضاء بسيطاً** ترجمة للعبارة الفرنسية «Espace lisse» التي استعملها الفيلسوفان الفرنسيان جيل دولوز وفيليكس غاتاري لوصف فضاءي الصحراء والبحر باعتبارهما فضاء حرية وانعتاق في مقابل الفضاء المخطط «Espace strié»، فضاء المدن، رمز السلطة والخضوع والانقياد. وفي سعينا للظفر بمقابل عربي مناسب لهذه العبارة وقفنا على أربع عبارات. **الأولى** «فضاء أسيل» استعملها فتحي المسكيني في مقالة له عن جيل دولوز(٥٤)، وهي تبيئة صوتية للفظ الفرنسي «Lisse» مستثمرة الفعل المجرد «أسل» في بعض معانيه الأصلية(٥٥). ومع ذلك فلا نراها

---

(٥٤) فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٩٢.

(٥٥) من معاني الجذر (أسل) في: **لسان العرب**: هو كل شيء لا عوج فيه، والأملس المستوي، والمسترسل.

الترجمة الأمثل للتعبير عن معنيي الحرية والانطلاق. والعبارة الثانية هي «أملس» فقد ورد في **لسان العرب** (مادة د. و. م): «الدياميم: الصحارى الملس المتباعدة الأطراف». ولئن كانت هذه العبارة دقيقة في وصف الصحراء فإنها لا تتضمن أية دلالة عن كونها فضاء حرية. أمّا العبارة الثالثة فأوردها أحمد أمين في وصف عرب الجاهلية، فبعد أن نقل عن «العقد الفريد» نصاً بيّن فيه أنه لم يكن للعرب في الجاهلية «ملك يجمع سوادها ويضمّ قواصيها ويقمع ظالمها»، وبعد أن أشار إلى أنّ لصحراء العرب موسيقى «ذات نغمة واحدة متكررة، عابسة، قاسية» وأنّ أهلها «قد استولى عليهم نوع من انقباض النفس والكآبة والوجد»، انتهى إلى أنهم «نتيجة **إقليم طليق** كل شيء فيه على الفطرة، فهم كذلك أحرار كإقليمهم»(٥٦). هذه العبارة موفقة جداً للدلالة على المعنى المقصود، غير أننا فضلنا عليها عبارة «**فضاء بسيط**» التي استقيناها من مقدمة ابن خلدون، وهو أكثر دراية من أحمد أمين بشؤون البدو وأحوالهم، وقد أوردها في فصل بعنوان «**في أنّ العرب (=الأعراب) لا يتغلبون إلا على البسائط**» وقد علّل ذلك بأنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقة وجبلّة، وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن ربقة الحكام وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له...»(٥٧).

(٥٦) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٨ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٤٦.

(٥٧) ومما يعزّز دلالة هذه العبارة على الحرية والانطلاق معناها في **لسان العرب**: وقيل: البَساطُ والبَسيطة الأرض العَريضة الواسعة. وتبَسَّط في البلاد أي سار فيها طولاً وعَرْضاً. والتبسّط: التنزه، والبسطة: السعة والبِسْطُ والبُسْطُ: الناقةُ المُخْلاّةُ على أولادِها المتروكةُ معها لا تمنع منها، والجمع أَبْساط.

أمّا في ما يتعلق بالتخطيط الذي اتبعناه في تبويب مادة كتابنا، فقد خصّصنا **قسماً أوّل** لتعريف الدهر انطلاقاً **من اللغة والفلسفة وكتب التفسير**. وفي نهاية هذا القسم يكون القارئ قد تمكّن، في نظرنا، من أن يدرك أننا سنبحث في «الدهر» باعتباره إحساساً بدوياً بالزمان وتحديداً إحساساً أعرابياً بالزمان. وخصّصنا **القسم الثاني** لتبيّن مظاهر هذا الإحساس بالزمان وأجريناه على ثلاثة فصول عرضنا في **الأوّل** للعلاقة بين «الحركة والذاكرة» في الفضاء البدوي، ذلك أنّ البدوي وبحكم تحرّكه في فضاء بسيط لا حدود له ولا علامات فيه لا يملك حركة (بالمعنى الأرسطي أي انتقال جسم من نقطة إلى أخرى)، وإنما حركته مطلقة لا بداية لها ولا نهاية. وبالتالي لا يمكن هذا الفضاء الذي يتحرك فيه أن يكون قابلاً للقيس والحدّ إلاّ عن طريق الذاكرة (الوقفة الطللية في الشعر الجاهلي أنموذجاً). ولهذه الحركة المطلقة دور كبير في إحساس البدوي بالزمان. وسعينا في **الفصل الثاني** إلى بيان أثر هذا الفضاء في «فكر» البدوي ووجدانه، فقد نعت القرآن قول أعراب الجاهلية في سورة الجاثية: ﴿**ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾(٥٨) بأنه ظنّ واتّباع للهوى. وقد تمظهر الأمران في ما سمّاه القرآن جهلاً بحدود الله وسمّيناه «انفلاتاً فكرياً وسلوكياً». أمّا الفصل **الأخير** فقد خصّصناه لتبيّن النقلة النوعية التي أحدثها الإسلام في تصوّر أعراب الجاهلية للزمان، إذ نقلهم من «الدهر» إلى «الزمان». ولكي ينجز هذه النقلة كان عليه أن يعمد إلى تقييد حركة البدو عن طريق الدعوة إلى استعمال العقل بما هو نقيض

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة الجاثية،» الآية ٢٤.

للظن والهوى، وعن طريق تسييج المكان (التشجيع على الهجرة وبناء المدن).

وحاصل الأمر أننا سعينا في هذا الكتاب إلى أن نبيّن الارتباط الوثيق بين المكان والزمان في الفضاء البدوي، فالدهر متصوّراً على أنه زمان طويل لا بداية له ولا نهاية، إنما هو قفا المكان البسيط الذي يتحرك فيه البدو. ولّما كان هذا المكان هو الجاهلية كان زمانه دهراً، أي زماناً فارغاً لا معنى له. هو زمان «الفترة»(٥٩) كما يسميه القرآن.

(٥٩) وردت اللفظة في الآية التالية ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير﴾ المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٩.

القسم الأول

في ماهية الدّهر

مقدمة

تعبّر اللغة عن عقلية أهلها. ولها في ذلك وسيلة أساسية هي وضع الألفاظ، فاللفظة إنما توضع للتعبير عن معنى. ووجود اللفظة في الاستعمال يقتضي أن يكون أهل اللغة قد أدركوا ذلك المعنى. أمّا الاشتقاق منها فيعني أن تكون المعرفة قد اتسعت، بمعنى آخر، اقتضى أن يشتق له لفظ آخر، فاللغة تتسع بالاشتقاق من مادّة لغوية معيّنة بمقدار ما يتسع إدراك أهلها للمعاني ذات العلاقة بالمعنى الذي عبّرت عنه تلك المادّة أو أحد مشتقاتها(١). ولمّا كان الاشتقاق الذي في الأصول اللفظية يؤدّي إلى كشف العلاقات في الأصول المعنوية، فإنّ بلوغ غاية الاشتقاق يعني بلوغ غاية المعنى. وعليه فإنّ بحثنا عن المعنى اللغوي للفظة «دهر» لم يعتمد مادة (د.هـ.ر) ومشتقاتها فقط بل وسّعنا البحث إلى موادّ أخرى، إما انطلاقاً من مرادفات «الدهر» وأسمائه أو انطلاقاً ممّا يعرف في فقه اللغة بـ«الاشتقاق الكبير» ويعني: «إرجاع

(١) ومن أهمّ روابط الاشتقاق في اللغة العربية: المشابهة (بدر=بادر) والسببية (تكدّست الخيل: أسرعت وركب بعضها بعضاً) والكناية (يكنى بالعصا عن العسف والخشونة) والمكانية (تسمية الخيشوم نثرة لأنه مكان النثر) ومن المكان إلى الزمان (دوّم: أبعد وأصله من دام ومن ذلك الديموم ويعني الفلاة) ومن اتجاه إلى آخر (نبأت من أرض أي خرجت أو واعل عنّي أي تنحّ).

مفردات كلّ مادّة إلى معنى أو معانٍ تشترك فيها هذه المفردات»، أو هو «ارتباط بعض مجموعات ثلاثية من الأصوات ببعض المعاني ارتباطاً غير مقيّد بالأصوات نفسها بل بنوعها العام وترتيبها». أو مما يسمّيه ميشال إسحاق «الاشتقاق الأخوّة»[2]. فبحثنا في «إخوة» (د.هـ.ر) وهم كثر منهم (: د.و.ر/د.ح.ر/د.هـ. ي/ د.هـ.م ...إلخ.).

المعنى اللغوي للدهر هو «الفلسفة الأولى» كما يرى ميشال إسحاق[3]. وهو معنى سابق عن فلسفة فلان أو فلان، لذلك أردفنا هذا المعنى الأول للدهر بمعنى ثانٍ هو معناه في الفلسفة وتحديداً فلسفة ابن سينا حتى ندرك كيف «مفهمت» الفلسفة المعنى اللغوي وإلى أي مآلٍ صار. وقد اخترنا ابن سينا نظراً لتميّز فلسفته، إذ إنها تمثل نوعاً من الشهادة (Témoignage) لعلاقتها الجدلية مع ما سبقها، ومع ما عاصرها، وما لحقها من فلسفة وكلام وتصوّف حتى أصبح ابن سينا مرجعاً لدراسة الفلسفة العربية.

ونظرنا أخيراً في كتب التفسير فلفظة الدهر قد ذكرت في القرآن وكانت مما احتج به اللغويون والمتكلمون والفلاسفة. وقد اخترنا التعامل مع كتب التفسير جملةً لا تفصيلاً، فهذه الكتب تصنّف في الغالب إمّا بحسب منهج المفسّر (التفسير بالمأثور، التفسير بالرأي، التفسير بالإشارة... إلخ.)، أو بحسب اختصاصه المعرفي (فقيه، متكلّم، متصوّف... إلخ.)، أو بحسب انتمائه الكلامي أو

(٢) ميشال إسحاق، المعاني الفلسفية في لسان العرب: «الفلسفة العربية الأولى»: دراسة، قدم له جورج صدقني (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤)، ص ٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

المذهبي (معتزلي، أشعري، شيعي... إلخ.)، إلاّ أنّ هذا التصنيف يظل نظرياً، إذ بمجرّد النظر في كتب التفسير تتقلّص الفروق بينها بل وتتلاشى أحياناً. والسبب في ذلك أنّ اختلاف المفسرين لا يشمل في الغالب إلاّ جزءاً يسيراً من القرآن. وذلك بحسب اهتمام المفسّر، وعلى سبيل المثال لا تبرز خصوصية التفاسير الكلامية إلاّ في الآيات التي لها علاقة بذات الله وصفاته. وبالمثل فإنّ خصوصية التفاسير الفقهية تتعلق بآيات الأحكام، ولا تتميّز التفاسير الشيعية إلاّ في تأويل الآيات التي تُفهم على أنّها مخبرة بإمامة علي، وبعصمة الأئمّة، وبالرجعة...

أمّا في ما يتعلّق بالمنهج فإنّ «الأثر والرأي»، وهما المنهجان الطاغيان، هما في الحقيقة منهج واحد لاعتمادهما على الرواية. ولكن الأثر يتحوّل إلى رأي عندما يميّز المفسّر بين الخبر المرفوع والخبر الموضوع، وبين الخبر الحسن والخبر الكاذب، وعندما يتحوّل النقل إلى منهج استنباط الأحكام من الآيات استناداً إلى القياس(٤). وفي ما عدا هذا الجزء اليسير من القرآن فإنّ التفاسير القرآنية تتشابه ولا يمكن الحديث عن اختلافات إلا في مسائل دقيقة وجزئية.

ولمّا كان موضوع الدهر في القرآن بعيداً عن اختلافات المفسرين حرصنا على أن نطّلع على أكبر عدد ممكن من التفاسير بحثاً عمّا تيسّر من التفاصيل والجزئيات التي قد تفيد بحثنا.

---

(٤) نائلة السليني الراضوي، **التفسير ومذاهبه حتى القرن ٧ هـ ـ ١٣م** (تونس: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩)، ص ٦٣.

الفصل الأول
المقاربة اللغوية

يعتبر لفظ الدهر من أكثر الألفاظ دوراناً على لسان «الجماعة العربية» خصوصاً قبل الإسلام. وقد استعمل بمعانٍ عديدة حفظتها المعاجم وكتب اللغة وكتب «الأزمنة والأمكنة» ودواوين الشعراء. ويؤكد صاحب معجم مقاييس اللغة أن **الدال والهاء والراء** أصل واحد هو الغلبة والقهر. والمقصود بذلك أنّ معنى الغلبة والقهر هو المعنى المحوري للجذر (د.هـ.ر)، ونعني بالمعنى المحوري معنى تجريدياً يستخلص من كل استعمالات الجذر أو أكثرها استخلاصاً ينهض على لمح صور هذا المعنى في تلك الاستعمالات، وهو من صنع اللغوي أو الباحث بمعنى أنه بصورته المحورية قد لا يكون مصرحاً به في المعاجم اللغوية التي تفسّر المفردات. والمعنى المحوري يباين أنواع المعنى الأخرى، ومنها المعنى **المفهومي** (المعنى الأساسي الذي يرتكز عليه التواصل اللغوي) والمعنى **الهامشي** أو **الثانوي**

(المعنى المصاحب للمعنى المفهومي ويتميّز بتغيّره بحسب تجارب الأشخاص وثقافتهم)[1].

أولاً: معنى الدهر

استعمل الدهر بمعنى:

• الزمان. «وقيل الدهر: الزمان قلّ أو كثر: وهما واحد... والدهر والزمان واحد[2].

• الزمان الطويل.. وقيل الدهر هو الزمان الطويل والأمد الممدود وألف سنة. ويقال للشيء: داهرة الطول أي طويل جداً[3].

• الزمان غير المحدد في المستقبل: ومن مظاهر هذا الاستعمال قول العرب «لا آتيك دهر الداهرين أي أبدا» وقولهم «لا آتيه يد الدهر ويد المسند أي لا آتيه أبداً»[4].

• العادة والثبات والدوام والطول: فمن مظاهر استعمال العرب قولهم: «ما دهري بكذا وما ذاك بدهري». ومن مرادفات الدهر الأبد ومنها: أوابد الشعر سميت أوابد لبقائها على مرّ الأيام.

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الكريم محمد حسن جبل، **الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة: دراسة تحليلة نقدية** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص ٩ ـ ١١.

(٢) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ٧ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، وأبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الكريم الغرباوي (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٢)، مادة (دهر).

(٣) بطرس البستاني، **محيط المحيط** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)، مادة (دهر).

(٤) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (سند).

ومن قول العرب: جار الدهر أي أقام(٥). «ويقال لا آتيه الأزلم الجذع أي لا آتيه أبداً ومعناه أنّ الدهر باقٍ على حاله لا يتغيّر على طول إناه فهو أبداً جذع لا يسنّ»(٦).

• السكون والفراغ والخلاء والإبهام: فمن معاني الدهر السبت والسبات. وسبت بمعنى استراح واستكان وسكن. والمسبت الذي لا يتحرك... والمسبوت الميّت والمغشي عليه(٧). ومن قول العرب: تركته بأست الدهر أي ولا شيء معه. ومن معاني الدهر: الحرس. ويقال بناء أحرس للأصمّ من البنيان. ويقال كذلك: البناء الأحرس هو القديم العادي الذي أتى عليه الحرس وهو الدهر(٨). ومن معاني الدهر: الحين وهو وقت من الدهر مبهم يصلح لجميع الأزمان كلّها»(٩).

• التكرار والدوران: من أسماء الدهر: الأزلم ويفسر المرزوقي ذلك بالقول: «ويجوز أن يكون سمّي الدهر أزلم تشبيهاً بالزلم يكون من القداح لأنها على غرار واحد. وكذلك الليالي والأيام تجيء على مثال واحد. ولذلك قيل: الدهر تكرار الليل والنهار»(١٠). وسمّي الدهر دواريّ لأنه يدور بالإنسان أحوالاً. ويُقال دارت بهم الدوائر أي الحالات المكروهة أحدقت بهم(١١). و«الدهر دوّار بالإنسان أي دائر

---

(٥) أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص ٢١٦.

(٦) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (زلم).

(٧) المصدر نفسه، مادة (سبت).

(٨) المصدر نفسه، مادة (حرس).

(٩) المصدر نفسه، مادة (حين).

(١٠) المرزوقي، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(١١) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ٦ ج ([دمشق]: طبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٣١٠ - ٣١١.

به، ودارت عليه الدّوائر أي نزلت به الدّواهي. والدائرة الهزيمة. وقوله عزّ وجلّ: ﴿ويتربّص بِكم الدوائر﴾[١٢]، قيل: الموت أو القتل. وفي الحديث إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، وتفسير ذلك أنّ العرب كانوا يؤخّرون المحرّم إلى صفر وهو النسيء ليقاتلوا فيه. ويفعلون ذلك سنة بعد سنة، فلّما كانت تلك السنة كان قد عاد إلى زمنه المخصوص قبل النقل ودارت السنة كهيئتها الأولى»[١٣].

● الغلبة والقهر والدولة: سمّي الدهر دهراً لأنه يأتي على كل شيء ويغلبه[١٤]. ومن أسماء الدهر الأبض بمعنى العقل والشدّ وهو «زمان عقد علينا لا انفكاك منه»[١٥]. والدولة في الملك والسُّنن التي تغيّر وتبدل عن الدهر. ودالت الأيام أي دارت. ودالت الثوب أي بليت. والدولة العُقبة في الحرب. والدولة والتولة هما من الدّواهي[١٦].

● النازلة والمكروه الهاوية والسقوط والهلاك: النازلة الشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[١٧]. وروي عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قوله: «لولا أنّ قريشاً تقول دهره الجزع لفعلت». ومن ذلك أيضاً قول العرب: «دهر فلان خطب»[١٨]. ودهرهم أمر أي نزل بهم. وقريب من هذا المعنى دهم والدهم غشيان الشيء في ظلام. والدهيماء تصغير الدهماء وهي الداهية سميت بذلك لإظلامها[١٩]. ومن معاني الدهر:

---

(١٢) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٩٨.
(١٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (دور).
(١٤) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
(١٥) المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة**، ص ٢١٦.
(١٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (دول).
(١٧) المصدر نفسه، مادة (نزل).
(١٨) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة (دهر).
(١٩) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

الدهورة أي جمعك الشيء وقذفك به في مهواة. ودهور الحائط دفعه فسقط. وقريب من هذا المعنى دحره أي دفعه وأبعده. والدحر الدفع بعنف على سبيل الإهانة والإذلال. وجاء في سورة الصافات: ﴿**لا يسّمّعون إلى الملإ الأعلى ويقذفون من كلّ جانب. دحوراً ولهم عذاب واصب**﴾[٢٠]. وجاء في تفسير الزجاج من سورة الشعراء ﴿**فكبكبوا فيها هم والغاوون**﴾[٢١]: طرح بعضهم فوق بعض ومعناه دهوروا[٢٢]. ومن معاني الدهر الهلاك: ويقال أخنى عليه الدهر أهلكه. و«أخنى عليه الدهر: طال. وأخنى عليهم الدهر: أهلكهم وأتى عليهم. وأخنى أفسد»[٢٣] ويقال لآفات الدهر خنى[٢٤]. ويقال للنفس قد حان حينها إذا هلكت[٢٥]. ومن أسماء الدهر المنون[٢٦]. ومن معاني الدهر الدهياء وهي الداهية من شدائد الدهر. والداهية الأمر المنكر العظيم. ودواهي الدهر ما يصيب الناس من عظم نوبه[٢٧]. ويقال أودى به الأزلم الجذع[٢٨] أي أهلكه الدهر. يقال ذلك لما ولّى وفات ويئس منه[٢٩].

---

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة الصافات،» الآيتان ٨ ـ ٩، وابن منظور، **لسان العرب**، مادة (دحر).

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ٩٤.

(٢٢) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (دهر).

(٢٣) المصدر نفسه، مادة (خنا).

(٢٤) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢٥) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (حين).

(٢٦) المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة**، ص ٢١٨.

(٢٧) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (دها).

(٢٨) الأزلم الجذع هو الوعل وقد ذكر أنّ الوعول والظباء لا يسقط لها سنّ فهي جذعات أبداً. ومن معاني الجذع القطع والجذاع: السنة الشديدة تذهب بكل شيء كأنها تجذعه. وعام تجذّع أفاعيه وتجاذع أي يأكل بعضها بعضاً لشدته، انظر: المصدر نفسه، مادة (جذع).

(٢٩) المصدر نفسه، مادة (زلم).

• العجب: سمّي الدهر «ذو الأعجاب»: وفي الحديث: كل ابن آدم يبلى إلا العجب، والعجب العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز. وفي الحديث كذلك: عجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل أي عظم ذلك عنده وكبر لديه. أعلم الله أنه إنما يتعجب الآدمي من الشيء إذا عظم موقعه عنده، وخفي عليه سببه. وقال الكافرون هذا شيء عجاب: العجب: النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد: أنكروا البعث ولكن تبيّن لهم من خلق السماوات والأرض ما دلهم على البعث[٣٠].

• القدم: يقال للرجل المسنّ القديم «دهري» (بالفتح) وذلك لكبره. ويقال له كذلك دهري (بالضم)[٣١]. ومن ذلك أيضاً قول العرب: «كان ذلك في دهر الدهارير... ويقال كان ذلك دهر النجم: حين خلق الله النجوم، يريد أول الزمان وفي القديم»[٣٢].

وفق ما سبق نقول إن الدهر هو الزمان الطويل[٣٣] المتجانس الذي تجيء لياليه وأيامه على مثال واحد. ولأنه كذلك فقد كان يحسّ كقوّة لا قبل للإنسان بها، إذ هي مطبقة عليه ودائرة به، ولا قدرة له على التحكم فيها ومن هنا فإنه ينيط بها كل البلايا والرزايا التي تصيبه. إنّه يضاهي الموت ولكن أيّ موت؟ إنّه الموت الرهيب، موت يدرك بحساسية وثنية.

---

(٣٠) المصدر نفسه، مادة (عجب).

(٣١) إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح: تاج اللغة صحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ٦ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٣٢) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة (دهر).

(٣٣) من أسماء الدهر: الطيل والطول، انظر: المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة**، ص ٢١٦.

ثانياً: الزمان ـ المصير

مما يلفت الانتباه أنه عندما نظرنا في روابط الاشتقاق بين كل المواد المتعلقة بالدهر، تبيّن لنا أنّ بعض هذه الروابط تحيل على المكان أو هي تربط بين الزمان والمكان، فالبناء القديم الذي أتى عليه الدهر عبّر عنه بالزمن القديم والمهواة سُميت دهورة ... ولعل في ما ذكره المرزوقي من بعض استعمالات العرب ما يوضح ذلك:

ـ «ويقال لا آتيك سجيس عجيس أي الدهر... فقوله عجيس يجوز أن يكون من عجسه أي قبضه وحبسه ومنه معجس القوس أي مقبضه، وعجساء الليل ظلمته لأنها تحبس الناس... وفي الحديث نهار أهل الجنة سجسج أي معتدل متصل لا آفة فيه. قال الأعشى: (المنسرح)

وساج ساب إذا هبطت به الـ　　　سهل وفي الحزن مرجما حجلا[٣٤]

والسجسج السلس المنقاد لا يتغيّر والمعنى أن هذا البعير إذا سار في السهل امتد به السير على حاله، وهو في الحزن مرجل أي رجيل أي قوي المشي... وعلى هذا جعل سجيس الدهر لامتداده وسلاسته في الاتصال والاستمرار. قال تأبط شرا: (الطويل)

هنالك لا أرجو حياة تسرني　　　سجيس الليالي مبسلاً بالجرائر »[٣٥]

---

(٣٤) البيت الذي أورده المرزوقي هو الآتي:

قيس سجسج ساب إذا هبطت　　　به السهل وفي الحزن مرجلا عجلا

ولم نجد له أثراً في ديوان الأعشى. ثم إنه لا يستقيم عروضياً. انظر: أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى**، شرح يوسف شكري فرحات (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ص ٢٥٥ (الوساج: السريع، ساب: أسرع، المرجم: الذي يذري الحصى في سيره لسرعته، الحجل: الصغير من الإبل).

(٣٥) المرزوقي، المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

ـ «ومضت ملوة من الدهر، وملوة وزمنة... والمراد من كله الطول وجمع ملي أملاء. ويُقال انتظرته ملياً من الدهر أي متسعاً منه.. ويُقال تمليت حيناً أي عشت منه ملاوة.. والملأ المتسع من الأرض. وفي القرآن: ﴿وأملي لهم إن كيدي متين﴾(٣٦) أي وأرفع الصوت بالملاء»(٣٧).

يبدو إذن أن طول الدهر واتساعه وامتداده ليس سوى صورة من امتداد المكان. وفي اللغة العربية توجد علاقة اشتقاقية ودلالية بين لفظتي **البادية**، بما هي فضاء بسيط، و**الأبد**. فكما أنّ البادية هي فضاء متسع لا بداية له ولا نهاية، فإنّ الأبد هو «مدّة لا يتوهّم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتّة، «أو هو» الشيء الذي لا نهاية له»(٣٨). كما نلحظ العلاقة نفسها بين الفعلين **دام** و**دار** إذ تدل علاقة «الأخوّة» بينهما على معنى اللانهاية في الدّوار، وذلك لأنه ليس للدائرة طرف يقف عنده المتحرك(٣٩). ولقد بيّن برغسون أنّ الزمان المتجانس يتحوّل (ضرورةً) إلى فضاء(٤٠).

---

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٣.

(٣٧) المرزوقي، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٣٨) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشيد، [د. ت.])، ص ١٨.

(٣٩) ميشال إسحاق، **المعاني الفلسفية في لسان العرب: «الفلسفة العربية الأولى»: دراسة**، قدم له جورج صدقني (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤)، ص ٤٥.

(٤٠) Henri Bergson, *Œuvres*, textes annotés par André Robinet; introd. par Henri Gouhier, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2001), pp. 66-67.

والجدير بالملاحظة أيضا أن عبارة «ass» تعني في لغة بادية البربر «اليوم» كما يمكنها أن تعني أيضاً «المساحة» أو «المساحة التي ينبغي حصادها»، انظر: Ali Amahane, «Le Temps dans un village du haut Atlas,» *Signes du présent* (Rabat), no.4 (1988), p. 22.

كما أنّ كلمة «الدوار» تعني في لغة قبيلة الرقراقة البربرية في الآن نفسه «الساعة الكونية» و«الطاولة المستديرة»، انظر: Abdelkader Mana, «Sociétés sans horloge, étude comparative,» *Signes du présent*, no. 4 (1988), p. 37.

ولما كانت البادية هي المكان الممتد والمتسع بامتياز، كان الزمان يدرك فيها على أنّه زمان مضجر سئيم هو بالداء أشبه. ومن هنا كان السكون والدوران والغلبة والقهر والبلى والهلاك هي أهمّ معاني الدهر. وإننا نجد هذه الصفات مبثوثة في دواوين أغلب شعراء الجاهلية الذين استعملوها للتعبير عن إحساسهم بهشاشة الحياة، وتناهي حياة الفرد وفنائه في مقابل سطوة الدهر ولا تناهيه.

وهكذا فالدهر في شعر امرئ القيس ورد في أغلبه بمعنى سلطان الدهر وقدرته فشاعت في شعره عبارات: «ضرب الدهر سناه فخمد» و«دهر يشتّت» و«دهر يحصّ الفتى». وافتخر عنترة بأنه يقارع «نوائب الدهر وصرفه وغدره وغاراته التي يشنها عليه». وبالمثل اشتكى حاتم الطائي من «نكبة الدهر ووقعاته»، واشتكى النابغة من «دهر ذي مخالب لا يقدر عليه أحد». وتعجّب الأعشى من «دهر خاتر مضلّل يعقب كل صالح بفساد» داعياً إلى الصبر في مواجهة «رزء الدهر»[41]. ومهما تنوعت صور الدهر فليست في النهاية سوى «مظاهر مختلفة لفكرة واحدة مدارها على المصير وتقلبه وعلى الحدثان وهشاشة العيش وانبثاث الموت بكل مرصد»[42].

لقد بدت الحياة في الشعر الجاهلي سلسلة من الحوادث الفاجعة التي لا يحكمها قانون النموّ والاندثار الطبيعي بل إرادة

---

(٤١) لمزيد من التفاصيل حول صورة الدهر في الشعر الجاهلي ودلالاتها، انظر: علي الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، آداب؛ ٤٤، ٢ ج (منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١)، ج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**، الباب الثالث، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥.

غامضة خفية يجسدها الدهر الذي لا مفرّ من قبضته ومن هنا جاء تشخيص الدهر في الشعر الجاهلي، فهو حيوان ذو مخالب، وهو صياد مختبئ دوماً قرب شرعة الماء، وهو عقاب تنصب من السماء انصباباً على فريستها، وهو «إنسان» يكنّى بأبي زيد وأبي هبيرة وأبي العجب وأبي الورى. ومن ثمّة فإنّ الموت في الشعر الجاهلي لا يعني تلك الظاهرة البيولوجية الطبيعية وإنما كان يحسّ بلون الدم ولون السواد(٤٣) لأنه ليس سوى الوجه الأخير من تسلّط الدهر على حياة الإنسان أوهو الشكل الخاص الذي يتّخذه الدهر عندما يصل إلى هدفه النهائي.

ارتبط الدهر في «الفلسفة العربية الأولى» بالموت بمختلف صوره وألوانه. وبدا بذلك قوّة خفيّة تهيمن على حياة الإنسان. ويمثّل الموت في هذا السياق النقطة النهائية لحياة الفرد وهي نقطة محدّدة مسبقاً. فلكل إنسان أجل لا يحدّده الله، وإنّما قوّة عمياء غامضة وغاشمة لا مفرّ للإنسان من قبضتها القويّة. وبهذا المعنى ينتصب الدهر إلهاً ولكنه إله غير عادل. وعلى العكس من ذلك يبرز الدهر في «الفلسفة العربية الثانية» (فلسفة ابن سينا أنموذجاً) إلهاً بكل صفات الإله وأول هذه الصفات «المطلق».

---

(٤٣) Mohamed Abdesselem, *Le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIème/IXème siècle* (Tunis: Université de Tunis, 1977), pp. 58-59.

الفصل الثاني
معنى الدهر في الفلسفة
(ابن سينا أنموذجاً)

عرض ابن سينا للزمان في إطار تناوله للحركة باعتبارها من لواحق الأجسام الطبيعية، فالحركة تقتضي محرّكاً ومتحرّكاً وزماناً تقع فيه الحركة ونقطة منها تبتدئ وحدّاً تنتهي إليه. ولمّا كانت «طبيعيات» ابن سينا تمثل في مجملها امتداداً لفيزياء أرسطو، لا من جهة تأثر الفلسفة العربية بفلسفة الإغريق فقط، بل كذلك من جهة رغبة ابن سينا وسعيه إلى فهم «حقيقي» لأرسطو، ارتأينا أن نعرض للزمان في فيزياء أرسطو حتى نتبيّن كيف «اشتق» ابن سينا مفهوم الدهر من مفهوم الحركة الدائرية لدى أرسطو.

أولاً: الزمان في فلسفة أرسطو

عرض أرسطو «للزمان» في **الطبيعيات** وخصوصاً في «السماع الطبيعي».

يتكون كتاب **الطبيعة** من ثماني مقالات، ولكننا لا ندرك الموضوع الرئيسي للكتاب إلا انطلاقاً من المقالة الثالثة المتعلقة بطبيعة الحركة وباللامتناهي. وفي المقالة الرابعة عرض لقوله في المكان والزمان. أما في بقية المقالات أي من المقالة الخامسة إلى المقالة الثامنة فالموضوع هو الحركة.

وتتكون مقالة الزمان من خمسة فصول:

١ ـ بيان صعوبات وجود الزمان وطبيعته من وجهة نظر البرانيين (Les Exotériques)، وهي صعوبات متعلقة بـ«الآن» «وأيضاً ممّا يصعب الوقوف عليه أن «الآن»، وهو الذي يظهر أنه الفاصلة بين الماضي وبين المستقبل، هل هو واحد بعينه ثابت أبداً، أو هو واحد بعد آخر؟ فإنّه إن كان أبداً واحداً بعد آخر غيره، وليس من الزمان جزء هو وجزء آخر منه معاً، فإنّ الآن الذي ليس هو موجوداً واجب ضرورة أن يكون فساده كان في وقته لأنه في ذلك الوقت قد كان موجوداً. ولا يمكن أيضاً أن يكون «الآن» المتقدّم فسد في «الآن» الآخر، وذلك أنّه يستحيل أن يكون الآنان متصّلاً أحدهما بالآخر كما تتصل النقطة بالنقطة. وإن كان لم يفسد في الذي يتلوه بل في غيره، فإنه يكون موجوداً في الآنات التي فيما بينهما، وهي بلا نهاية، ومعها، وذلك محال»[1].

---

(١) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة اسحق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتّى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب؛ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، التراث، ٢ ج (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

٢ ـ بحث إيجابي حول الزمان: نظرية الزمان، وطبيعته، وتعريفه، وخصائصه، وأخيراً مسألة الوحدة والكثرة.

٣ ـ تطبيقات حول خصائص الزمان ونسبة الزمان إلى الأشياء.

٤ ـ وجود الموجودات في الزمان بالنسبة إلى «الآن» وتعريف الزمان كمبدأ الفساد.

٥ ـ علاقة الزمان بالنفس.

الطابع الرئيسي البارز المميّز لفكرة **الزمان** عند أرسطو أن الزمان متوقّف على الحركة. وقد سعى أرسطو بشيء من التدرج إلى إبراز هذه العلاقة، فبدأ بذكر شكوك البرانيين حول وجود الزمان، فذكر «أنه قد يخطر بالبال منه أنه: إما ألاّ يكون موجوداً أصلاً، وإما أن يكون ـ إن كان موجوداً ـ كان أمراً خفياً صعباً»[٢]. والسبب في ذلك أن «بعضه قد كان وليس هو موجوداً، وبعضه مزمع بأن يكون وليس موجوداً بعد»[٣]، فالتجربة المباشرة للزمان تقود إلى تصنيفه ضمن اللاّوجود (Le Non-être) طالما أنه لا يمكننا تثبيته، وبالتالي لا يمكننا التفكير فيه.

هذه الشكوك بدّدها أرسطو بإثبات أن الزمان موجود ووجوده يفترضه الحسّ لأن الحركة تفترضه، فالناس ينظرون إلى الزمان باعتباره حركة. يقول أرسطو: «وإن كان قصدنا أن نحدّ الزمان ما هو فلنجعل

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

أول ما نبتدئ به من ذلك في هذا الموضع فننظر أي شيء. فإنا معاً نحس الحركة والزمان وذلك أنا وإن كنا في ظلم ولم ينل أبداننا شيء أصلاً إذ إنه حدث في أنفسنا ضرب من الحركة ظننا على المكان (=على الفور) أنه قد حدث أيضاً زمان ما، وكذلك أيضاً متى ظننا أن زماناً ما قد حدث، ظننا مع ذلك حركة ما قد حدثت»[٤].

ولكن الزمان ليس حركة بأتمّ معنى الكلمة لأن كل حركة مشروطة بمتحرك وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة في حين أن الزمان واحد. من ناحية ثانية في الحركة اختلاف بينما الزمان راتب.

الزمان إذاً ليس هو الحركة ولكن صلته بالحركة لا يمكن إنكارها. ويدلل أرسطو على ذلك بقصة أهل كهف سرديس (Sardes) الذين أدّاهم عدم شعورهم بالحركة إلى القول بعدم وجود الزمان.

وهكذا فإن لم يكن الزمان هو الحركة فهو «شيء ما للحركة»، الزمان هو «عدد الحركة» وهو «من جهة ما للحركة عدد». ويفسر عبد الرحمن بدوي هذه الصلة «الغامضة» بين الزمان والحركة بالقول: «الحركة تتوقف على الامتداد فإذا كان الزمان هو الآخر حركة فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنّه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متّصل وبالتالي فإنّ الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أنّ فكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف. وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إن في الزمان ما هو «أمام» وما هو

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

«خلف» فإذا عبّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنّه لمّا كانت الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار أي أنّ فكرة التغيّر معناها أنّ وجهاً يسمّى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمّى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميّز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق، فإنّ الزمان ـ وإذا طبقنا عليه هذا التمييز ـ يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة في التغيير»[٥]. وهكذا ننتهي إلى تعريف الزمان بأنه «مقدار الحركة من قبل المتقدم والمتأخر»[٦].

نخلص إلى أنّ مفهوم أرسطو للزمان بما هو حركة بحسب المتقدم والمتأخر لا يمكن فصله عن فلسفته الطبيعية، ففي هذه الفلسفة هناك رابط قوي بين الطبيعة والحركة، فموضوع العلم الطبيعي لدى أرسطو هو الجسم من حيث ما هو متحرك، وبالتالي فإن التفكير في الطبيعة يعني التفكير في مجمل ما هو متحرك أو في صيرورة أي في كل ما يخلق ويفنى، فالمعنى الأول والأساسي للحركة هو التكون بمعنى النمو (Croissance) أو النقصان (Diminution) أو التغيّر (Altération)[٧].

وإذا كان الموجود الطبيعي هو الموجود المتحرك فهو أيضاً الموجود الزماني من جهة أنّ الزمان هو مقياس الحركة. ودليل أرسطو على ذلك:

---

(٥) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الينابيع، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٤)، ص ٢١٨.

(٦) أرسطوطاليس، المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٧) انظر المقدمة في: Aristote, *Traité du Temps*, traduction et commentaire par Catherine Collobert, collection philosophie, épistémologie, 2ème éd., rev. et corr. (Paris: Ed. Kimé, 1995), p. 4.

ـ أن «الموجودات الثابتة أو السرمدية» (Les Toujours-étants) لا توجد في زمان. يقول: «فقد وجد من ذلك وظهر أن الأشياء الأبدية الوجود من جهة ما هي أبدية الوجود ليست في زمان. وذلك أنه لا يشتمل عليها زمان ولا يقدر إنّيتها والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر فيها أثراً أصلاً بمنزلة ما ليس في زمان»(٨). وأنّ هذه الأشياء الأبدية لا توجد في عالم الكون والفساد وإنما في عالم ما فوق فلك القمر حيث لا توجد سوى الحركة البسيطة. «وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أوالحركة المستقيمة. والحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية. وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة فإنّ المادة التي تشترطها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات الممكنة غيرالحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية في هذه الحالة للأشياء المتحركة بهذه الحزكة فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب(٩).

ـ أنّ الزمن في عالم الكون والفساد هو سبب الهلاك بما هو عدد الحركات وبما تتضمنه الحركة من تغيير ـ إفساد ـ للموجودات. إنّ هذه الموجودات موعودة للموت بفعل الحركة والزمن. يقول أرسطو: «فالزمان أيضاً يؤثر أثراً ما في هذه الأشياء كلها، على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلي كل شيء، ويُنسي كل شيء، ولا نقول إنه

(٨) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: أرسطوطاليس، **في السماء أو الآثار العلوية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ١٣٦ ـ ١٤٢.

يعلم ويجدد ويحسن، ذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سبباً للفساد أحرى وأولى لأنه عدد للحركة والحركة تزيل الموجود»(١٠).

يُدرك الزمان إذاً ويُدرّس ـ في فلسفة أرسطو ـ في علاقته بالطبيعة، وفي هذه العلاقة الزمان زمانان، زمان الموجودات الثابتة والأزلية، وزمان موجودات عالم الكون والفساد. الزمان الأول زمان الموجودات الثابتة، موجودات عالم ما فوق فلك القمر، هو الذي سيسميه الفلاسفة المسلمون الدهر.

ثانياً: الدهر في فلسفة ابن سينا

لمّا كان تعريف ابن سينا للطبيعة يدور، كما هو الأمر في فلسفة أرسطو، حول نقطة جوهرية هي الحركة باعتبارها من لواحق الأجسام الطبيعية، ولمّا كان الزمان من مقتضيات الحركة ومتعلّقاتها فقد عرض ابن سينا للموضوع ضمن مبحث الزمان من السماع **الطبيعي من الطبيعيات من الشفاء**(١١).

---

(١٠) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ص ٤٥٠.

(١١) تعد موسوعة الشفاء من أهم ما ألّف ابن سينا على الإطلاق ويعرّف موضوعها بنفسه قائلاً: «فإن غرضنا في هذا الكتاب... أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين... ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا، فإن لم يوجد في الموضع الجاري فيه العادة وجد في موضع آخر رأيت أنه أليق به وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكري وحملته بنظري وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها وفي علم المنطق». انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء**، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري وفؤاد الأهواني (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٢)، قسم المنطق، المدخل، ص ٩ ـ ١٠. وينقسم كتاب الشفاء إلى أربع جمل رئيسية: المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات. وتحت كل جملة فنون وكل فن مقالات وكل مقالة فصول.

يمثل كتاب السماع **الطبيعي** العلم الذي تتعلق حدوده ووجوده بمعرفة الأمور العامة في الطبيعة، مثل الأسباب والمبادئ، والمادة والصورة، والتغيّر والسكون، والزمان والمكان، والتتالي والتداخل، وانقسام الأجسام وتناهيها أو عدم تناهيها، وفي جهات الحركة الطبيعية وعوارضها، والحركة ووحدتها وجنسها وإضافتها وتضادها وتقابلها للسكون، واتصالها وتقدّمها بالطبع، وفي دلالة الحيّز وكيفيته، وفي الدلالة الوضعية للحركة، وفي العلل المحرّكة والمتحرّكة. «وقد خصّص ابن سينا الفصول: **العاشر** «فصل في ابتداء القول في الزمان واختلاف الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه» **والحادي عشر** «فصل في تحقيق ماهية الزمان وإثباتها» **والثاني عشر** «فصل في بيان أمر الآن» لموضوع الزمان وضمنه تناول موضوع الدهر.

انطلق ابن سينا ـ متابعاً أرسطو ـ بتفصيل القول في الشكوك حول الزمان أو ما سمّاه «بالشبهة القوية التي يتعلق بها من ينفي الزمان». وملخّص هذه الشبهة أنّ الزمان غير موجود: ذلك أن الزمان مكوّن من ماضٍ ومستقبل معدومين (ماضٍ ولّى وانقضى ومستقبل لم يحصل بعد) ومن «آن» لا يمكن تثبيته إذ يعدم بمجرد التفكير فيه[١٢]. ثم تصدّى للرد على هذه الشكوك مبيناً أنه لا يمكن البحث في الزمان مجرداً من الحركة. وقد ظهر له أن الخوض في هذه العلاقة بين الزمان والحركة قد مر بمرحلتين، مرحلة ما قبل «نضج

---

(١٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور؛ تحقيق سعيد زايد (القاهرة: مركز تحقيق التراث، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤٩.

الحكمة في أمر الزمان» ومرحلة النضج. تميزت المرحلة الأولى بالمماهاة بين الزمان والحركة: «فمنهم من جعل الحركة زماناً، ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات، ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة، ومنهم من جعل نفس الفلك زماناً»(١٣). أما المرحلة الثانية، مرحلة النضج، فليست الحركة زماناً «لأنه قد تكون حركة أسرع وحركة أبطأ، ولا يكون زمان أسرع من زمان وأبطأ بل أقصر وأطول، وقد تكون حركتان معاً ويكون زمانان معاً، وقد تحصل حركتان مختلفتان معاً في زمان واحد وزمانهما لا يختلف»(١٤) كما أن «الأمور المنسوبة إلى الزمان مثل «هو ذا» و«بغتة» و«آنفاً» ليست من ذات الحركة في شيء»(١٥). في الحركة، إذاً، اختلاف بينما الزمان راتب، والحركة متعددة في حين أن الزمان واحد.

ولكن القول بأنّ الزمان ليس هو الحركة لا يعني أن الزمان لا صلة له بالحركة. لتوضيح ذلك يعمد ابن سينا ـ متابعاً لأرسطو دائماً ـ إلى فكرة الامتداد فيقول: «وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخّر، وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة، والمتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة، لكنه يتبع ذلك أن المتقدّم من الحركة لا يوجد مع المتأخّر منها، كما يوجد المتقدّم والمتأخّر في المسافة معاً. ولا يجوز أن يصير ما هو

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص «ن».
(١٥) المصدر نفسه، ص «ن».

منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخراً، ولا الذي هو مطابق المتأخر منها متقدماً كما يجوز في المسافة، فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة. ويكونان معدودين بالحركة فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ المتقدم والمتأخر، فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر، ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار»(١٦). ومن هنا فإنّ الزمان ليس ممّا يقوم بذاته بل وجوده متعلق بالمادة بتوسط الحركة، فإن لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان: «فإن لم يكن اختلاف وتغيّر ما بأن يبطل شيء أو يحدث شيء لا يكون أمر هو بعد إن لم يكن قبل، أو أمرهو قبل إذ ليس بعد»(١٧). وهكذا يكون تعريف الزمان: «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

بعد تحقيق ماهية الزمان وإثباتها انبرى ابن سينا إلى «بيان أمر الآن». فهل هو موجود بالفعل أم بالقوة، فإن وجد بالفعل أدى ذلك إلى القول باللانهائي الفعلي لأن القول بوجود الآن بالفعل يؤدي إلى قطع اتصال الزمان، والقول بقطع اتصال الزمان يؤدي ضرورة إلى القول باللانهائي الفعلي وهو أمر مخالف لتصور أرسطو اللانهائي على أنه لا يوجد إلا بالقوة. وعلى هذا الأساس «فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجوداً بالقياس إلى نفسه بل بالقوة»(١٨).

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦١.

الخوض في أمر «الآن» أفضى إلى إمكانية القول بطول الزمان وقصره، فلما كان الزمان متصلاً في جوهره - في الزمان شيء هو الآن يسيل فيكون ذاتاً غير منقسمة من حيث هي هو وهو بعينه باق من حيث هو كذلك[١٩] ـ صَلُح أن يقال طويل وقصير. ولأنه عدد القياس إلى المتقدم والمتأخر صلح أن يقال قليل وكثير.

معضلة «الآن» التي اتخذها المشككون في الزمان حجّة للقول بإعدام الزمان أفضت بابن سينا إلى القول إن «الزمان ـ الآن» لا يوجد إلا في النفس والتوهم على اعتبار أن الآن لا توجد إلا بالقوة. أما «الزمان ـ الوجود» فهو موجود مطلقا وحجته على ذلك وجود العدم المطلق لأنه «إن لم يكن صحيحاً صدق سلبه»[٢٠]. ذلك يعني أن الذين يطلبون «إن كان الزمان موجوداً أو متى هو موجود» إنما يأتون خلفاً «فإنّ الزمان موجود لا في آن ولا في زمان ولا له متى، بل هو موجود مطلقاً وهو نفس الزمان. فكيف يكون له وجود في زمان؟»[٢١].

ولكن كيف نعرّف وجود «الآن» في الزمان؟ إن الإجابة متعلّقة بكيف نعرف «كون الشيء في الزمان».

نعرف ذلك بأن يكون له معنى المتقدّم ومعنى المتأخّر. ومن هنا فإنّ المتقدم والمتأخر والآن والساعات والسنين يقال إنها في الزمان «فالآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

كالزوج والفرد في العدد والساعات والأيام كالعشرة في العدد والحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في العشرية والمتحرك في الزمان تمثل الموضوع للأعراض العشرة في العشرية»(٢٢).

كون الشيء في الزمان أثار بدوره موضوع السكون. يصحح ابن سينا فهماً خاطئاً ـ لاأرسطياً ـ للسكون، فالسكون لا يعني عدم الحركة مطلقاً وإنما عدم الحركة في ما من شأنه أن يتحرك(٢٣). وبالتالي فلا يبعد أن يكون هذا السكون بين حركتين ولذلك يمكن القول ـ بوجه ما ـ إن له تقدماً وتأخراً. ولذلك فهو داخل في الزمان. وكل ما شمله التغير فهو داخل في الزمان. أما الأمور التي لا تقدم فيها ولا تأخر بوجه أي لا تغيّر فإنها ليست في الزمان، وإن كانت مع الزمان أي مع استمرار الزمان. ومن ثمة فإنّ «الشيء الموجود مع الزمان وليس في زمان فوجوده مع استمرار الزمان» هو الدهر. كيف ذلك؟

إذا جاز لنا أن نتحدث عن «نقطة ارتكاز» في موضوع الزمان في فلسفة ابن سينا نقول إنّه «الآن». هذا «الآن» هو الذي استند إليه القائلون بإعدام الزمان، وهو نفسه الذي استند إليه ابن سينا لإثبات وجود الزمان ولذلك خصص له فصلاً كاملاً «لبيان آمره» .

«الآن» هو الفاصلة الوهمية للزمان المتصل بطبعه. ويعني ذلك أن «الآن» غير موجود بالحقيقة بالقياس إلى نفس الزمان وإلا «لقطع اتصال الزمان». بل أكثر من ذلك إن القول بوجود «آن»

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

حقيقي يفضي إلى القول بوجود واصل حقيقي في مستقيم. وذلك يعني في المحصلة «وجود واصلات بلا نهاية» أي وجود اللامتناهي. وتفصيل ذلك أن الزمان إن قطع بـ «الآن» في بدايته وجب ضرورة أن يكون له قبل إما هو زمان وإما عدم، وإن قطع في النهاية وجب القول بوجود شيء بعده أو عدم وجوده بما في ذلك واجب الوجود[٢٤].

إذاً ليس للزمان «آن» بالفعل بالقياس إلى نفسه بل بالقوة القريبة من الفعل أي أنّ هذا «الآن» يدرك افتراضاً بالتوهم أو عن طريق الحركة. فـ«الآن» لا يفصل ذات الزمان بل في إضافته إلى الحركات». «كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاة أو مماسّة أو بفرض فارض من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصل في نفسه، بل حصل فيه فصل مقيساً إلى غيره».

إن «الآن» ملازم للزمان ولا ينعدم الآن إلاّ بانعدام الزمان إذ لا يجوز الحديث عن «فساد الآن في آن يليه أو آن لا يليه». بل إن بين وجود الآن وعدمه آن. وبلغة ابن سينا: «بل إن بين وجوده وعدمه فصل هو وجوده لا غير»[٢٥].

من جهة ثانية نظر ابن سينا إلى «الآن» من جهة كونه عدداً للزمان، ومثّل لذلك بالعدد الذي لا يجعل الناس موجودين وأشياء بل معدودين. ولذلك فالنفس إذا عدّت الناس كان المعدود ليس هو طبيعة الإنسان بل عدد الناس. وقياساً على ذلك فالآن في الزمان

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص «ن».

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

كالوحدة في العدد وبه نعرف «كون الشيء في الزمان» أي له متقدم ومتأخر.

الآن في الزمان موجود بالقوة وهو وحدة نقيس بها سيلان الزمان. والآن لا يثبت إذ يعدم بمجرد تفكيرنا فيه. وعدم ثباته يفيد «كون الشيء في الزمان». وإذا ما كان هذا الآن دائماً «لم يكن الشيء في الزمان» بل مع الزمان أي أن الشيء ثابت مع تغير الزمان. هذا الشيء الذي ليس في الزمان مع وجود الزمان. يسمّيه ابن سينا الدهر. ويزيد هذا الحدّ توضيحاً بتفنيد قول القائلين بأنّ الدهر هو مدّة السكون أو هو زمان غير محدود بحركة إذ «لا تعقل مدة ولا زمان ليس في ذاته قبل ولا بعد، وإذا كان فيه قبل وبعد وجب تجدد حال ـ على ما قلنا ـ فلم يخل من حركة، والسكون يوجد فيه التقدم والتأخر، على نحو ما قلنا سابقاً لا غير»[٢٦]، فالدهر لا يدرك إلا بنسبته إلى الزمان «والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هو الدهر، وكلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال فكأنّ الدهر هو قياس ثبات إلى ثبات»[٢٧]. ويعرف ابن سينا الدهر في موضع آخر بقوله: «نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان هو الدهر»[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٢٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، ط ٢ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٢٨.

إنّ الدهر ضمن هذه الرؤية «يضاهي الصانع وهو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله»(٢٩). الثبات يعني هذا الوجود الذي يبقى هو نفسه دائماً لا يتغير ولا يرتبط بالزمن... وهو أبداً في حاضر لأن لا شيء منه يمضي أو سيأتي بل هو الآن أبداً أي الله: يقول الشريف الجرجاني معرّفاً الدهر: «الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد»(٣٠).

كون الدهر «آناً دائماً» لا فواصل فيه ولا «نقاط» هو المعنى المشترك بين الفلاسفة المسلمين. يعرّف الغزالي الدهر في **المعارف العقلية** بالقول: «والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب، ولهذا قيل إنّ الدهر أصل الزمان لأنّ الزمان ممتد مع السفليات (=عالم الكون والفساد بلغة أرسطو) والدهر ممتد مع العلويات (=عالم الكمال حيث الحركة دائرية أي مطلقة)(٣١). ويعرّفه فخر الدين

(٢٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، «رسالة في الحدود» في: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** (القاهرة: مطبعة هندية [كلزار حسن]، ١٩٠٨)، ص ٩٢.

(٣٠) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشيد، [د. ت.])، ص ١١٧.

(٣١) نقلاً عن: جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٨)، مادة (دهر). والملاحظ أنّ ابن سينا قد تحدّث ضمن متعلقات الحركة عمّا سماه الحركة في الوضع وهي شبيهة بالحركة الدائرية فعرّفها بالقول: «وأمّا أنه يمكن أن يكون الشيء يتبدّل وضعه وحده ولا يتبدّل مكانه فلنعلم إمكانه من حركة الفلك فإنه إمّا أن يكون كالفلك الأعلى الذي ليس في مكان بمعنى نهاية الحاوي الشامل الذي إياه نعني بالمكان. وإذا لم يكن هناك إلاّ هذا التغيّر والمكان ثابت وهذا التغيّر تغيّر هذه النسبة. وهذه النسبة هي الوضع. فهذا التغيّر هو تغيّر في الوضع» انظر: ابن سينا، **الشفاء**، **الطبيعيات**، **السماع الطبيعي**، ص ١٠٤.

الرازي في المباحث المشرقية بالقول: «أما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل إذا اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية هي الدهر»(٣٢).

لقد مَفهم الفلاسفة المسلمون الدهر وأعطوه، بتأثير الفلسفة الإغريقية، معنى آخر غير معناه اللغوي. ومع ذلك تبقى الصلة بين «الدهرين» قائمة تتمثل في جمعهما معنى الإطلاق: الحركة المطلقة والذات المطلقة. ومن جهة أخرى قدّم ابن سينا تفسيراً لولوع الناس بذمّ الزمان: «والزمان ليس بعلة لشيء من الأشياء، ولكنه إذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد أو يعدم ولم تزله علة ظاهرة نسب الناس ذلك إلى الزمان، إذ لم يجدوا هنالك مقارناً (=قرينة؟) غير الزمان، أو لم يشعروا به، فإذا كان الأمر محموداً مدحوا الزمان، وإذا كان مذموماً ذمّوه. لكن الأمور الوجودية في أكثر الأمر ظاهرة الفعل، والعدم والفساد خفيّ العلة، فإن سبب البناء معقول، وسبب الانتقاض والاندراس مجهول في الأكثر. وكذلك إذا شئت استقريت جزئيات كثيرة فيعرض لذلك أن يكون أكثر ما ينسب إلى الزمان هو من الأمور الأربعة العدمية الفسادية، كالنسيان والهرم والانتقاص وفناء المادة، وغير ذلك. ولذلك صار الناس يولعون بذمّ الزمان وهجوه»(٣٣). ونفهم من هذا التفسير أنه قد يكون قراءة ابن سينا لآية الدهر في سورة الجاثية. فهل ستختلف قراءته عن قراءة المفسّرين؟

---

(٣٢) جيهامي، المصدر نفسه، مادة (دهر).

(٣٣) ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

الفصل الثالث
الدهر في كتب التفسير

وردت لفظة الدهر في القرآن في سورة الجاثية ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون**﴾(١)، وفي سورة الإنسان: ﴿**هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا**﴾(٢).

والملاحظ أنّ المفسّرين أطلقوا على هاتين السورتين اسماً آخر هو «الدهر»(٣) وربما استندوا في ذلك إلى أنّ الموضوع الأساسي في السورتين هو «الدهر»، وذلك تبعاً لاختصاص كل سورة بما سمّيت به جرياً على عادة العرب بتسمية الجملة من الكلام

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ٢٤

(٢) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآية ١.

(٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٢.

أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها[٤]. ففي سورة الجاثية، ولئن وردت لفظة الدهر في الآية الرابعة والعشرين أي في الجزء الأخير من السورة، فإنها كانت فاصلة واصلة بحيث فصلت بين صورتين للكفار، صورة أولى عمادها الإفك والاستكبار والاستهزاء والبغي واتباع الهوى والضلال، وصورة ثانية عمادها الشك والريبة والظنّ والغرور. ثم هي واصلة بما أنّ الايمان بالدهر قوّة مهلكة بدا وكأنّه المسوّغ لكل ما عليه الكفار من بغي واستكبار وغرور... إلخ[٥]. أمّا في سورة الإنسان فقد وردت لفظة الدهر في الآية الأولى، ومن ثمّ فإنّ ما تلاها من الآيات يجسّد صنفين من الناس: الشاكر/الكفور، المؤمن/ الكافر، الأبرار/الفجّار، محبّي الآجلة/محبّي العاجلة. ويبدو هذا التصنيف مبنياً على أساس فترتين من حياة الإنسان، فترة لم يكن فيها شيئاً مذكوراً، وفترة كان فيها مفعماً بالايمان والبرّ والخوف والطاعة والذكر. ويبرز «الحين من الدهر» وكأنّه من باب التذكرة ﴿**إن هذه تذكرة فمن شاء اتّخذ إلى ربه سبيلاً**﴾[٦]، تذكير الإنسان بما كان فيه قبل أن يهديه الله السبيل وقبل تنزيل القرآن عليه.

---

(٤) محمد ابن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩)، ج ١، ص ٢٧٠.

(٥) ذهب سيد قطب في تفسيره للسورة إلى أنها تحتوي «درسين اثنين» يبدأ الدرس الثاني من الآية الرابعة والعشرين، انظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، مج ٥، ج ٢٥، ص ٣٢٣١.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الإنسان،» الآية ٢٩.

أولاً: حديث سب الدهر

ذهب جماعة من المفسّرين إلى القول بأنّ الدهر في الآيتين المذكورتين يعنى «السنون» و«الأيام» و«العمر» و«الموت» و«الليل والنهار»... وبذلك يكون الدهر في المحصلة الزمان الذي يفني الموجودات. ولكن جماعة أخرى ذهبت إلى الربط بين الدهر والله (في سورة **الجاثية** تحديداً) استناداً إلى الحديث القدسي: «يؤذيني ابن آدم يسبّ الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلّب الليل والنهار»[7]، وإلى الحديث النبوي: «لا يقولنّ أحدكم يا خيبة الدهر فإنّ الله هو الدهر»[8]. وفي تفسير هذين الحديثين روايتان: ترى في **الأولى** - وهي الغالبة والرائجة - أنّ هذين الحديثين موجّهان إلى أهل الجاهلية الذين كانوا يعتقدون أنّ الدهر هو الفاعل لما يصيبهم فكانوا إذا أصابهم ضرّ أو ضيم أو مكروه نسبوا ذلك إلى الدهر فقيل لهم على ذلك لا تسبّوا الدهر فإنّ الله هو الدهر، أي أنّ الله هو الفاعل لهذه الأمور التي تضيفونها إلى الدهر فيرجع السبّ إلى الله. أمّا الثانية فترى أنّ الدهر من أسماء الله مما يعني ضمناً أنّ الدهر هو الله.

فُسّرت آية الدهر في سورة **الجاثية** على ضوء هذين الحديثين فرأى الطبري أنّ قول القائلين ﴿**وما يهلِكنا إلا الدهر**﴾ هو إنكار منهم

---

(7) «سنن أبي داوود، كتاب الأدب، باب الرجل يسب الدهر،» في: **موسوعة السنة: الكتب الستة وشروحها**، ط ٢ (تونس: دار سحنون؛ اسطنبول: دار الدعوة، ١٩٩٢)، مج ١١، ج ٥، ص ٣٢٤.

(8) «صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ١٠١،» في: المصدر نفسه، مج ٣، ج ٧، ص ١١٥.

أن يكون لهم ربّ يفنيهم ويهلكهم[٩]. ولذلك صحّح الله ورسوله اعتقادهم هذا بالقول «أنا الذي أفنيكم وأهلككم مدى الدهر والزمان»[١٠]، في حين رأى الزمخشري في قولهم سالف الذكر «زعماً بأن مرور الأيام والليالي هو المؤثّر في هلاك الأنفس وإنكارا لملك الموت وقبضه الأرواح بأمر الله»[١١]. ورأى الرازي أنّ ذلك يعني أنّ «تولّد الأشخاص إنما كان بسبب حركات الأفلاك الموجبة لامتزاجات الطبائع. وإذا وقعت تلك الامتزاجات على وجه خاص حصلت الحياة. وإذا وقعت على وجه آخر حصل الموت، فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك ولا حاجة في هذا الباب إلى إثبات الفاعل المختار فهذه الطائفة جمعوا بين إنكار الإله وبين إنكار البعث والقيامة»[١٢]. وقد استند ابن حزم ومن معه من الظاهرية إلى هذين الحديثين ليعدّوا الدهر اسماً من الأسماء الحسنى[١٣] كما استند إليه بعض المفسرين شأن ابن عطيّة وأبي حيان

---

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١١، ص ٢٦٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(١١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٤، ص ٢٨٤.

(١٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير**، ٣٢ مج في ١٦ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، مج ١٤، ج ٢٧، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(١٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط ١٠ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧)، ج ٤، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

الأندلسي للربط بين الدهر والمذهب الدهري[١٤]. وقد انطلق منهما كذلك بعض الدارسين المعاصرين للخوض في إمكانية أن تكون فيهما إشارة «خفيّة» إلى عبادة العرب للزمان أو الدهر في الجاهلية[١٥].

ولكننا نميل إلى تضعيف هذين الحديثين أسوةً ببعض المحدّثين والمفسرين إذ رأى أبو داوود في سننه أنّ قراءة لفظة الدهر فيها بضم الراء يؤدي حتماً إلى اعتبار الدهر اسماً من أسماء الله الحسنى وبالتالي ينبغي أن تقرأ بفتح الراء «... وأنا الدهر أقلب الليل والنهار..» أي أنا طول الدهر والزمان أقلب الليل والنهار[١٦]. كما أنّ ابن كثير استغربه[١٧]. ومن ثمّ غلّط ابن حزم ومن تبعه من الظاهرية في عدّهم الدهر اسماً من أسماء الله الحسنى لأنهم فهموا الحديث النبوي «لا تسبوا الدهر» على ظاهره إذ لم يدركوا أنّ القول «إنّ الله هو الدهر»

---

(١٤) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج ٥، ص ٨٧، وعلي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٨، ص ٤٩.

(١٥) انظر: علي الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، آداب؛ ٤٤، ٢ ج (منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١)، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، ج١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(١٦) «سنن أبي داوود، كتاب الأدب، باب الرجل يسب الدهر،» مج ١١، ج ٥، ص ٣٢٤.

(١٧) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤، ص ١٦٣.

قول على المجاز وليس على الحقيقة فقد «كانت العرب في جاهليتها إذا أصابهم شدة أو بلاء أو نكبة قالوا يا خيبة الدهر، فيسندون تلك الأفعال إلى الدهر ويسبونه وإنما فاعلها هو الله تعالى فكأنهم إنما سبوا الله عز وجلّ لأنه فاعل ذلك على الحقيقة. فلهذا نهى عن سب الدهر بهذا الاعتبار لأنّ الله تعالى هو الدهر الذي يعنونه ويسندون إليه تلك الأفعال»(١٨). ولابن فارس تفسير آخر لحديث الدهر، لعلّه الأقرب إلى الصواب، إذ يرى أنّ الدهر قد يحتمل أن يكون اسماً مأخوذاً من الفعل وهو الغلبة كما يقال رجل صوم وفطر فمعنى لا تسبوا الدهر أي الغالب الذي يقهركم ويغلبكم على أموركم(١٩). ومن جهة أخرى بيّن علي الغيضاوي أن سبّ الدهر غير متواتر في الشعر الجاهلي. وهو معدوم في الشعر الإسلامي (إلى حدود القرن الثاني على الأقل)(٢٠).

وأمّا الربط بين الدهر والمذهب الدهري فلم يرد بشكل جازم إلاّ في تفسير ابن عطيّة، في حين ورد في تفسير أبي حيان الأندلسي على أنّه مجرّد احتمال: ﴿وما يهلِكنا إلا الدهر﴾ أي طول الزمان لأن الآفات تستوي فيه كمالاتها هذا إن كان قائلو هذا معترفين بالله فنسبوا

---

(١٨) المصدر نفسه، ص «ن»، وأحمد بن محمد المهدي بن عجينة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق عمر أحمد الراوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٧، ص ٧٥.

(١٩) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، بتحقيق وضبط عبدالسلام محمد هارون، ٦ ج ([دمشق]: طبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٢٠) الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، ج ١، ص ٣٦٥.

الآفات إلى الدهر بجهلهم أنها مقدّرة من عند الله، وإن كانوا لا يعرفون الله ولا يقرّون به وهم الدهرية فنسبوا ذلك إلى الدهر»(٢١).

وأخيراً وفي ما يخصّ مسألة عبادة بعض الجاهليين للدهر أو للزمان فإنّ الأمر مجرّد تخمينات وإشارات(٢٢) حظها من الحقيقة التاريخية ضئيل. ولقد لاحظنا أن غي مونو (Guy Monnot) الذي خصص دراسة كاملة للبحث في تأثير محتمل للديانة الزرفانية(٢٣) في جزيرة العرب قبل الإسلام قد نعت هو بنفسه بعض الروايات التي اعتمدها لبيان هذا التأثير بأنها روايات لا يعتد بها كثيراً(٢٤). وهو الاستنتاج نفسه الذي توصل إليه الأستاذ محمد عبد السلام في شأن الروايات المتعلقة بالإله ماني في الجاهلية(٢٥).

---

(٢١) أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٨، ص ٤٩. والملاحظ أن ابن عجينة ذهب إلى أنّ الآية نزلت في حق القائلين بالتناسخ فقد فسّر قولهم ﴿**نموت ونحيا**﴾ بأنّهم يعتقدون أنّ الرجل منهم يموت ثمّ تجعل روحه في شبح آخر. انظر: ابن عجينة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ج ٧، ص ٧٤.

(٢٢) حول إمكانية تسرّب هذا المعتقد إلى جزيرة العرب قبل الإسلام، انظر: Guy Monnot «Pour le dossier arabe du Mazdéisme Zurvannien,» dans: Guy Monnot, *Islam et religions*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 27 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), chap. 7.

وحول إمكانية أن يكون «الجبت» المذكور في الآية الخمسين من سورة النساء هو نفسه الإله كرونوس (Kronos) إله الزمان لدى الإغريق، انظر: Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, l'aube poche essai, les voix du sacré (La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2006), p. 199.

(٢٣) حول الإله زرفان إله الزمان لدى قدماء الفرس، انظر: *Encyclopedia Universalis- Thésaurus Index* (Paris: A. Michel, 1990), p. 3765.

(٢٤) Monnot, Ibid., p. 180.

(٢٥) Mohamed Abdesselem, *Le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIème/IXème siècle* (Tunis: Université de Tunis, 1977), p. 71.

ثانياً: في من نزلت سورتا الدهر؟

ولكن إذا لم يكن للدهر في القرآن علاقة بعبادة محتملة للزمان في الجاهلية ولا بالمذهب الدهري، ففي من نزلت آيتا الدهر؟

لقد ذكر المفسّرون أسماء كثيرة في ما يتعلّق بسورة **الجاثية**: بعض قريش، مشركو العرب، مشركو قريش، عرب الجاهلية، أهل الجاهلية. ولا نعتقد أنّ أحداً يمكن أن يغترّ بهذا التعدّد «فالأسماء كثيرة والميدان واحد». وللبحث في الأمر يكفينا النظر في السياق الذي وردت فيه الآيتان وكذا في تفاسير المفسرين لهما. ولكن يجدر قبل ذلك أن ننبّه إلى أنّ كلاً من الزمخشري وأبي حيان قد أشارا في تفسيريهما إلى عرب الجاهلية الذين كانت أشعارهم ناطقة بشكوى الزمان والدهر[٢٦]. وهما بذلك يثبتان أنّ الخطاب في سورتي الدهر يتعلق بصنف من العرب دوّنوا شكواهم في أشعارهم.

لقد نعت القرآن قول القائلين **﴿وقَالوا ما هِي إلا حَيَاتنا الدنيا نموت ونحيا وَمَا يهلِكنا إلا الدهر﴾** بأنه مجرّد ظنّ وقد وقف كل المفسرين عند هذا النعت، ورأوا فيه السبب الرئيسي لاعتقادهم أنّ الدهر قوّة مهلكة فهم يقولون ما يقولونه «تخرّصاً بغير خبر أتاهم من الله ولا برهان عندهم بحقيقته»[٢٧] و«ظناً وتخميناً»[٢٨] و«ظناً وحسباناً وميلاً بالقلب من

(٢٦) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٤، ص ٢٨٤، وأبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٨، ص ٤٩.

(٢٧) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١١، ص ٢٦٤، وابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٥، ص ٨٧.

(٢٨) الزمخشري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٤، وهود بن محكّم الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، حققه وعلق عليه بالحاج بن سعيد شريفي، ٤ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج ٤، ص ١٤٠.

غير موجب»[٢٩]، و«جهلاً»[٣٠] و«توهّماً وتخيلاً»[٣١]. وبلغة المعاصرين، نظرة قصيرة وسطحية لا تتجاوز المظاهر ولا تبحث عمّا وراءها من أسرار، ولا تدرك نواميس الخلق وحكمة الله إذ لا تستند إلى علم[٣٢] أو هي قلّة تدبّر في الأمور نتيجة ما كانوا عليه من أمّية لم تسعفهم بأن يدركوا أنّ «الزمان أمر اعتباري لا يفعل ولا يؤثر وإنما هو مقادير يقدّر بها الناس الأبعاد بين الحوادث مرجعه إلى تقدير جهة النهار والليل وحصص الفصول الأربعة»[٣٣]. كل هذه النعوت لخّصها ابن عجينة بالقول نقلاً عن القشيري: «اغتروا بما وجدوا عليه خلفهم وأرخوا في البهيمية عنانهم وعمرهم وأغفوا عن ذكر الفكرة قلوبهم فلا بالعلم استبصروا ولا من الحقائق استمدوا، **رأس مالهم الظن** وهم غافلون»[٣٤]. **ومن غير الأعراب يرخون في البهيمية عنانهم ويغفلون عن الذكر؟**

أمّا عن الدهر في سورة **الإنسان** فالأمر ينطوي على بعض «الشبه» فقول أغلب المفسّرين أنّ «الإنسان» المذكور في الآية هو آدم قبل أن يُخلق قول لا يستقيم، فكيف يأتي على الإنسان حين من الدهر قبل أن يوجد وقبل أن يكون شيئاً؟ وكيف يكون مشمولاً بالخطاب وهو غير مذكور بالإنسانية أصلاً كالعنصر والنطفة؟ إنّه أمر «غير مفهوم» كما كتب الطبري[٣٥]. وقد

---

(٢٩) الرازي، **التفسير الكبير**، مج ١٤، ج ٢٧، ص ٢٧١.

(٣٠) أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٨، ص ٤٩.

(٣١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٤ ص١٦٢.

(٣٢) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ٥، ج ٢٥، ص ٣٢٣٢.

(٣٣) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للتوزيع والنشر، [د. ت.])، مج ١٢، ج ٢٥، ص ٣٦٢.

(٣٤) ابن عجينة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ج ٧، ص ٧٦.

(٣٥) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٢، ص ٣٥٤.

حاول المفسّرون بعده إزالة هذا اللبس، ولئن ذهب الرازي مذهباً فلسفياً مفاده أنّ «الطين والصلصال إذا كان مصوّراً بصورة إنسان ويكون محكوماً عليه بأنّه سينفخ فيه الروح وسيصير إنساناً صحّ تسميته بأنّه إنسان... وأنّ النفس الناطقة الموجودة قبل وجود الأبدان تصحّ عليها تسمية إنسان»(٣٦)، ولئن اعتبر أبو حيّان الأندلسي الآية مبنية على مجاز إذ سمّي الإنسان إنساناً باعتبار ما صار إليه(٣٧)، فإنّ مفسّرين آخرين قدماء ومعاصرين رأوا في الآية مجرّد غموض لغوي وبالتالي يمكن إدراك معناها بمجرّد تفكيكها وإعادة صياغتها بشكل أبسط فيتوضّح عندها المعنى. هذا ما فعله الزمخشري عندما اعتبر آية ﴿**لم يكن شيئاً مذكوراً**﴾ في محلّ نصب على الحال من الإنسان فكأنّه قيل: هل أتى على الإنسان حين من الدهر غير مذكور(٣٨). وهذا ما فعله أيضاً الطاهر بن عاشور عندما ذهب إلى أنّ الجملة المذكورة آنفاً قد تكون نعتاً لحين، وبذلك تقرأ الآية كما يلي: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن فيه (الإنسان) شيئاً مذكوراً أي كان معدوماً في زمن سبق»(٣٩). وبالنتيجة فإن الإنسان المذكور في الآية ليس آدم وإنما ابن آدم.

نخلص في النهاية إلى أنّ المعنيّ بخطاب الدهر في سورتي الدهر هو الإنسان في زمن ضعفه وضياعه وانكساره. وقد تجلّى هذا الضعف والانكسار في ما نعته به القرآن من اتباع للظن والهوى ومن ضلال وغرور. وهذه سمات أهل الفترة سواء كانوا من أهل الجاهلية الأولى أم من أهل الجاهلية الأخيرة.

---

(٣٦) الرازي، التفسير الكبير، مج ١٥، ج ٣٠، ص ٢٣٧.

(٣٧) أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٨، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٣٨) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٤، ص ٦٥٣.

(٣٩) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مج ١٤، ج ٢٩، ص ٣٧٢.

خاتمة القسم الأول

لقد كشفت معاجم اللغة ودواوين الشعراء الجاهليين أنّ الدهر هو الزمان كما يدرك في الفضاء البسيط: مدّة متّصلة متجانسة خاوية خواء المكان لا تورث صاحبها سوى السآمة والضجر والملل، فهي مجرّد أيام تعود دوماً كما هي لا فرق فيها بين الصباح والليل كما قال امرئ القيس. وبفعل التكرار تتحوّل السآمة والضجر والملل إلى إحساس فاجع مأتاه المقابلة بين تجدّد الدهر ولاتناهيه من جهة وتناهي الإنسان وفنائه من الجهة المقابلة. ومن ثمّ تمت المطابقة بين الدهر والموت باعتباره أجلاً مقدّراً لا قبل للإنسان به. وليس من باب الصدفة أن وردت الألفاظ الدالة على مفهوم الأجل في الشعر الجاهلي مبنيةً للمجهول: أُتيح، مُني، حُمّ... وليس من باب الصدفة كذلك أن تُعدّ بعض آيات سورة الإنسان «من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر»[1] وكانت مما احتج به عمر بن

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، ٣٢ مج في ١٦ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، مج ١٥، ج ٣٠، ص ٢٦٣.

عبد العزيز وغيلان الدمشقي في مناظرتهما الشهيرة حول القضاء والقدر في الإسلام(٢).

ولئن مفهمت الفلسفة العربية هذا الإحساس بالزمان فإنها لم تبتعد به كثيراً عن «قاعه» فكون الدهر هو الله يؤكد معنى المطلق واللانهاية بما هو جوهر الزمان كما يدرك في الفضاءات البسيطة. ثم إنّ الفلسفة أكّدت هذا الإحساس الشقيّ بالزمان لدى الإنسان ففسرته بكون أكثر ما ينسب إلى الزمان هو من الأمور الأربعة العدمية الفسادية، كالنسيان والهرم والانتقاص وفناء المادة، وغير ذلك. ولذلك صار الناس يولعون بذمّ الزمان وهجوه.

وأمّا كتب التفسير فقد نزّلت الدهر بما هو زمان ومكان في التاريخ فدلّت على «أهل الدهر»: مكانهم، وزمانهم، و«ظنهم، وهواهم». وهكذا انتهينا مع كتب التفسير إلى أنّ الدهر هو تصوّر أعراب الجاهلية للزمان على أنّه زمان طويل بلا بداية ولا نهاية ما يفتأ يعمل على إهلاك الإنسان. هذا التصوّر يعكس هشاشة فكرهم الذي يعكس بدوره هشاشة حياتهم وخواءها.

ولكن لماذا كان الأمر كذلك؟ لم كان تصوّر عرب الجاهلية للزمان على أنه دهر أي زمان طويل مهلك؟ ألا يعود ذلك إلى كون فضاء الأعراب الصحراوي، بما هو فضاء بسيط، لا معالم فيه ولا حركة، بالمعنى الأرسطي، لا يسعفهم بتصوّر «حقيقي» للزمان،

---

(٢) انظر خبر المناظرة في: أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ٨ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١)، ص ٢٨٥.

وبلغة القرآن ألا يكون هذا الفضاء الكافر (من أسماء الصحراء «الكافر»)، هو مصدر ظنهم وتخرّصهم أو هو تصوّرهم «الوثني»، بعبارة أدونيس، للزمان، وأنّ التصوّر «المؤمن» للزمان يتطلب قبل كل شيء تحويل هذا الفضاء البسيط إلى فضاء مخطط؟

القسم الثاني

الدهر

إحساساً أعرابياً بالزمان

مقدمة

جلّ الألفاظ القرآنية المتعلّقة بأهل الجاهلية ترتبط، في معناها الأصلي، بالفضاء البدوي/الصحراوي، شأن الكفر والنفاق والضلال والهوى والبوار والفجور... فالكافر هو الذي يسكن الكفور أي القرى النائية عن الأمصار ومجتمع أهل العلم، والمنافق هو اليربوع الذي يحفر نافقاء، فإذا أخذ عليه بقاصعائه عاد إلى النافقاء فضربها برأسه وخرج منها وكذلك يفعل المنافق في الإسلام إذ يدخل في الإسلام من باب ويخرج من آخر، والضال هو الذي لا يهتدي إلى الطريق أو إلى كل شيء ثابت، والهوى هو كل فرجة بين شيئين، وتقول العرب للحين الطويل من الزمان الهويّ. والقوم البور هم الذين يسكنون البرّ أي الصحراء والبادية عموماً. وأمّا الفجور فهو الارتحال في الفجاج وهو أيضاً ميلان الراكب عن سرجه. هذه الصورة «الصحراوية» للجاهليين تتناغم مع ما نعتوا به في سورتي الدهر، وغيرهما من السور، من اتباع للظن والهوى ومن غرور. ولا عجب في ذلك فالفعل بدا الذي اشتقت منه البادية لا يعني فقط «خروج البدو إلى باديتهم» وإنما يعني أيضاً قلّة التدبّر والتفكير إذ تقول العرب «بادي الرأي أي ظاهره». وجاء في سورة هود ﴿وما

نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾[1]. أي أنّهم لم يتدبّروا ما قلت ولم يفكّروا فيه.

إنّ الصحراء في هذا السياق القرآني مضلة للإنسان، فهي فضاء لا نهائي، مترامي الأطراف، لا أعلام به ولا معالم يهتدى فيه بها، عدا نجوم السماء وكواكبها. ولمّا كانت كذلك فإنّ ساكنها لا يعرف من الحركة سوى تلك التي لا بداية لها ولا نهاية أي الحركة المطلقة. وبالنتيجة فإنّه لا يعرف من «الفكر» سوى الظن باعتباره «فكراً» يحصل عن أمارات ضعيفة.

وللخروج من هذا الضلال إلى الهدى يلحّ القرآن على حتمية «الاعتصام بحبل الله» فالله هو الهادي الذي لا يضلّ أبداً. وهو لهذا جدير بالثقة بشكل مطلق. ولكي يكون كذلك لا بدّ من شرط أساسي هو الاستقرار بالمكان الذي من شروطه وجود نص مكتوب جامع. ومن شأن هذا الاستقرار أن يساعد المؤمن على التحكّم في الزمان ومن ثمّ إنتاج تاريخية تخرجه من «ظلمات النسيان» إلى «نور الذكر».

---

(١) القرآن الكريم، «سورة هود» الآية ٢٧.

الفصل الرابع
الحركة والذاكرة

يعرّف البدوي أساساً بالحركة، فالبداوة تجوال وترحال وتنقل. وترتبط هذه الحركة بالفضاء الذي يعيش فيه ذلك أنّ مجال «الاستقرار» لدى البدوي ليس حيّاً ولا قرية ولا بيتاً في حيّ وإنّما هو مجال مفتوح وممتدّ ومتماثل. ومن ثمّ كانت حركته دائمة لا تهدأ ولا تفتر محكومة بجدليّة الحضور والغياب. وفي هذا السياق تلعب الذاكرة دوراً مهمّاً إذ هي التي تحدّ هذا الفضاء وتعيّن أبعاده.

أولاً: الحركة[1]

الحركة في التعريف الأرسطي هي انتقال جسم ما من نقطة إلى

---

(١) اعتمدنا في تعريف الحركة في الفضاء البسيط بصفة أساسية على تحاليل جيل دولوز وفيلكس غوتاري في: Gilles Deleuze et Félix Guattari, «Traité de nomadologie,» pp. 434-527, et «Le Lisse et le strié», pp. 592-625, dans: *Capitalisme et Schizophrénie* (Paris : Ed. de Minuit, 1980), tome 2: *Mille plateaux*.

أخرى[٢]. ورغم أنّ البدوي ـ كغيره ـ ينتقل من نقطة إلى أخرى، من مضارب القبيلة إلى نقاط الماء ومنها إلى المراعي... فلا يمكن القول إنّ للبدوي حركة ذلك، أنّ هذه النقاط غير ثابتة بل هي مجرّد مراحل أو محطات ما إن توجد حتى يغادرها البدوي. ورغم أنّ هذه النقاط أو العلامات تحدد مسلك البدوي فإنها ليست مستقلة بذاتها وإنما هي جزء من المسلك، فكل علامة هي مجرّد محطة أو مرحلة ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. إنّ الـ«ما بين بين» هو الأساس في حركة البدوي وكأنه هو وجهته الحقيقية.

لتوضيح ذلك وجب التفريق بين الحركة (Mouvement) والسرعة (Vitesse). فالحركة يمكن أن تكون سريعة ومع ذلك فهي ليست السرعة، والسرعة قد تكون بطيئة وقد تكون ثابتة. الحركة ممتدة أو ممدّدة (Extensif)، أما السرعة فمنتشرة وكثيفة (Intensive). الحركة تعيّن خاصّية جسم ما بما هو «واحد» ينتقل من نقطة إلى أخرى، وعلى العكس من ذلك فإنّ السرعة تعيّن الخاصية المطلقة

---

(٢) يعرف أرسطو الحركة بما يلي: «ولمّا كان ها هنا شيء يحرّك أولاً وشيء يتحرّك أوّلاً، يوضع كذلك شيء فيه تكون الحركة، وهو الزمان، وسوى هذه شيء منه تكون وشيء إليه تكون. ذلك أنّ كل حركة فإنها تكون من شيء وإلى شيء، فإنّ المتحرك أولاً غير الشيء الذي إليه يتحرك، وغير الذي فيه يتحرّك». انظر: أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة اسحق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب؛ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، التراث، ٢ ج (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤٩٢.

لجسم ما تحتل ذرّاته أو تملأ فضاءه ممتداً وذلك في شكل دوّامة مع إمكانية ظهور هذا الجسم في أية نقطة(٣).

ووفق هذا التعريف نقول: إنّ البدوي لا يتحرك من نقطة إلى أخرى، وإنما حركته مطلقة لأنها بلا بداية وبلا نهاية. إنها شبيهة بالحركة الدائرية في فيزياء أرسطو. إنّ قيمة حركة البدوي لا توجد في نقطة الانطلاق ولا في نقطة الوصول إذ لا وجود لهما بل توجد في الـ «ما بين بين». إنه لا يملك حركة عادية وإنما حركة دائرية أو عروجية(٤) أي سرعة.

---

(٣) يجدر في هذا المجال أن نحيل القارئ على دراسات الفيلسوف والمهندس المدني الفرنسي الشهير بول فيريليو (Paul Virilio) حول الحركة والسرعة وخصوصاً في البحار والمحيطات (باعتبارها تمثل الفضاء البسيط بامتياز). راجع تحاليله القيّمة حول الطريقة الحربية البحرية التي استنبطتها البحرية الإنكليزية في أواخر القرن السابع عشر والمعروفة باسم (Fleet in Being) والتي تعني الحضور الدائم والخفي للأسطول البحري الحربي في البحار والمحيطات بحيث يمكنه ضرب العدوّ في أيّ مكان وفي أيّة لحظة بما أنه لا مكان ولا وجهة ثابتتين له، أي لا حركة له، وإنما حركة مطلقة أي سرعة. لمزيد من التفاصيل، انظر: Paul Virilio, *Vitesse et politique: Essai de dromologie, l'espace critique* (Paris: Editions Galilée, 1977), pp. 46-49.

وفي سياق آخر تحدّث «فيريليو» عمّا سمّاه بخطر تصحير (Désertification) المجال (الغربي خصوصاً) نتيجة السعي الحثيث نحو التخلّي عن كل وسائل الاتصال الأرضية (Dématérialisation) وتعويضها بالأقمار الصناعية. وبذلك يصبح مجال الاتصال فضاء بسيطاً لا حواجز فيه. انظر: Paul Virilio, *La Vitesse de libération: Essai*, l'espace critique (Paris: Ed. Galilée, 1995), pp. 89-108.

(٤) إنّ «الإسراء والمعراج» من جهة كونها رحلة لا يمكن أن ينطبق عليها مفهوم الحركة الأرسطي وإنما هي حركة لا يمكن أن تحصل إلا في فضاء بسيط (الصحراء أو السماء؟). لمزيد من التفاصيل، انظر: Deleuze et Guattari, «Traité de nomadologie,» p. 476.

في الفضاء البسيط كما في الفضاء المخطط (الفضاء الحضري) هناك نقاط وخطوط ومساحات. وإذا كانت الخطوط والمساحات في الفضاء الحضري مضافة إلى النقاط إذ يتنقل الحضري من نقطة إلى أخرى، وبالتالي فبين النقطة والنقطة هناك مسافة ومساحة، فإن الأمر يختلف لدى البدوي فالنقاط في الفضاء البدوي مضافة إلى الخطوط والمساحات. ومعنى ذلك أنّه لا توجد في حركة البدوي نقاط ثابتة فكل موضع لا يقف عنده إلا ليغادره فالرحيل ديدنه لذلك لا وجود لمسافة محدّدة بين نقطة وأخرى وإنما على العكس من ذلك توجد نقاط بين مسافة وأخرى. إنّ الثابت في حركة البدوي هو المسلك والمسافة أي حركته نفسها. وبعبارة أخرى إن مسلك البدوي ليس بعداً (Dimension) أو وجهة قابلة للقيس (مسيرة يوم أو فرسخ...) وإنما هو مجرّد اتجاه ذلك أنّ البدوي يتحرّك في فضاء محلّي ذي اتجاهات متغيّرة على الدوام حسب الفصول وحسب المناخ وحسب الظروف. إنّ البدوي لا يغادر فضاءه ولكنه يتحرّك فيه في كل الاتجاهات (فضاء مطلق متحيّز (Absolu local) بعبارة جيل دولوز وفيليكس غاتاري)، وكأنما هو يخبط خبط عشواء(٥) أو هو يسير على غير هدى كما ورد في القرآن(٦).

---

(٥) من معاني الجذر (خبط): ركب أمراً بجهالة وهو سلوك ينطبق على أهل الجاهلية، سكان الفضاءات البسيطة. انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، ٧ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، مادة (خبط).

(٦) انظر على سبيل المثال: **﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينّكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾**، و**﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد قل ربي أعلم من جاء بالهدى ومن هو في ضلال مبين﴾** [القرآن الكريم: «سورة طه،» الآية ١٢٣، و«سورة القصص،» الآية ٨٥ على التوالي].

هذا هو فضاء البدو : إنه فضاء بلا أبعاد ولا يمكن قيسه وإنما هو ذو اتجاهات «Un espace directionnel et non dimensionnel ou métrique»[(٧)]

من جهة ثانية فإنّ هذا الفضاء فارغ لا تعمره الأشياء بقدر ما تعمره الأحداث (أو ظلالها ورسومها) والانفعالات، هو فضاء عواطف أكثر منه فضاء أشياء، تتجاور فيه الأشباح والرياح لأجل ذلك يدرك عن طريق اللمس أكثر مما يدرك عن طريق البصر. إنه فضاء مسموع لأنّ البصر لا يقدر على قياسه، فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا شكل (Informe). ومن هنا نفهم نعت القرآن لأهل الجاهلية بأنهم ذوو ظنون وتخرّص أي ذوو نظر قصير (انظر الفصل التالي).

إنه فضاء يمثّل اللامتناهي في امتداده وديمومته. ويمثّل في الوقت نفسه المتناهي في ما يعتوره من تفتت وتلاش. وفي المحصلة لا يوفر هذا الفضاء لساكنيه حركة وإنما (مجرّد) إمكانيات لانهائية للحركة.

---

(٧) تكشف بعض الملاحظات التي أبداها حمادي صمود حول الشعر العربي تأثر القصيدة العربية بهذا الفضاء عديم الأبعاد فقد بدا له انطلاقاً من نص لابن رشيق أنّ «القصيدة العربية ـ رغم كونها تنطلق من نواة أساسية هي الغرض ـ ترسم في حركتها دوائر منتشرة لا مستقطبة ترتبط بالنواة على مستووين: مستوى أوّل تكون علاقتها فيه بالغرض علاقة تعلّق وانتساب... ومستوى ثانٍ علاقته بالغرض من درجة ثانية أو هي علاقة سببية غير مباشرة إذ لها ارتباط بمتعلقات الغرض... تصبح بدورها نواة لمجموعة ناشئة تجذب إلى مدارها مجموعة من المعاني...ممّا يحملنا على القول أنّ البناء الشعري يقوم على ضرب من التداعي يبتعد بالشاعر شيئاً فشيئاً عن غرضه الأصلي دون أن يقطعه عنه». لمزيد من التفاصيل، انظر: حمادي صمود، «ملاحظات حول مفهوم الشعر عند العرب،» في: **قضايا الأدب العربي** = *Problemes de litterature arabe* (تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٨)، ص ٢١٥ ـ ٢٣٨.

من أجل ذلك عدّت هذه الحركة اللانهائية بمثابة الشخصية القاعدية للبدوي «Personnalité de base»[٨].

ثانياً: الذاكرة

إنّ هذا الفضاء المطلق - المحلّي، وبحكم تجانسه وفراغه، يبدو فضاءً عقيماً وجامداً، فما نراه اليوم يبدو مطابقاً لما رأيناه أمس ولما سنراه غداً، وليس المستقبل في مثل هذا الفضاء سوى ماضٍ مموهٍ، فنحن لا نتعرّف على شيء جديد وإنما نكرر بشكل آخر معرفتنا للشيء ذاته أو لشيء واحد بانفعالات مختلفة. كل شيء داخل مسبقاً في الماضي وكل شيء أليف رأيناه واعتدنا أن نراه. يعنى ذلك أن حركة البدوي ــ مقارنةً بالمهاجر ــ هي حركة كمية وليست نوعية أي أن البدوي ينتقل ــ عندما ينتقل ــ من نفسه إلى نفسه ومعها تنتقل كل مقوماته لا تغيير فيها[٩].

وشيئاً فشيئاً يعيش البدوي تكرار هذه الصورة التي تجعل الصحراء فضاءً بلا هوية. وفي غياب هذه الهوية يلجأ إلى تشخيص هذا الفضاء. وتفصيل ذلك أن هذا الفضاء عديم الهوية سرعان ما يتحوّل إلى ذكرى تستعاد بشيء من الحزن. إنه يمثّل واقعاً مثيراً للذكريات، وبهذا المعنى فقط يمكن أن يصبح تراباً (Territoire)،

(٨) Khaled Benmiloud, «L'Espace et le temps vécus chez l'habitandes steppes sahariennes,» papier présenté à: *Biologie des populations sahariennes (Colloque international 23-25 octobre 1969)* (Alger: Institut de santé publique, 1969), p. 113.

(٩) محيي الدين صابر ولويس كامل مليكة، **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج** (صيدا: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٦)، ص ١٩.

وتصبح الذكرى هي الأداة الوحيدة التي ترسم حدوده. إنّ البدوي المشتاق أو العاشق لا يتعلق بمضارب القبيلة أو بالدوّار[١٠]، وإنما يتعلّق بما تثيره فيه من ذكريات وشجون. إنّ الذاكرة تَنشط نتيجة أن هذا الفضاء عاطل (Inerte) وغير منتج. أي أنّها تسعى إلى بعث الحركة والحياة في هذا الفضاء الصامت الأصم الذي «لا تسمع فيه ناجخة التيار» كما وصفه أعرابي في **ذيل الأمالي** للقالي[١١]. ولعلّ «البرهة الطللية» في الشعر الجاهلي خير تجسيد لهذه الجدلية، جدلية السكون والحركة، العقم والحياة، فبقدر ما يمثّل الطلل في الشعر الجاهلي انهزاماً للحركة أمام السكون فإنّ الوقفة الطللية هي محاولة من الشاعر بعث الحركة والحياة فيه، فيبدو المكان في عين الشاعر كما لو كان به أهله لم يغادروه. إنه يخلد إلى الذكرى يستعيد من خلالها الوقائع واللحظات الجميلة ليعيشها ثانيةً. من جهة أخرى فإنّ الوقوف على الطلل، بما هو تقليد أدبي، يرقى إلى عهود عميقة الغور في التاريخ ربما تعود إلى خراب سد مأرب[١٢]، وربما إلى خراب حضارات ازدهرت في أماكن شتى من جزيرة العرب. فقد أفادتنا

---

(١٠) الدوار في لغة بدو سيناء هو مضارب خيام القبيلة، انظر: محمد زهير مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي** (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧. وتسمّى هذه المضارب في لغة بدو الأردن «الديرة»، انظر: محمد أبو الحسان، **تراث البدو القضائي: نظرياً وعملياً**، سلسلة كتاب الشهر؛ ٩٨، ط ٣ (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٤٠٢.

(١١) أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، **ذيل الأمالي والنوادر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٩، والناجخة: الصوت يقال للمرأة إذا كان يسمع لفرجها صوت عند الجماع، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نجخ).

(١٢) إحسان سركيس، **مدخل إلى الأدب الجاهلي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٢٤.

الدراسات الجيولوجية بأن كثرة الأودية في صحارى العرب توحي بأنها كانت في حقبة ما من التاريخ ذات خصب ونماء(١٣). وبذلك تبدو الطللية هنا استمراراً للموروث التمّوزي السامي، موروث النواح احتجاجاً على الجدب والقحط(١٤).

وهكذا فإن ما يخرب ويندثر ولا يدوم ثم نتذكره في ما بعد عن طريق طلل أو مثير ما هو إلا عين الدهر. يقول الأحسائي(١٥): «إنّ الخيال الذي هو تحصل فيه الصور بالانطباع، إنما تمّ في الدهر لا في الزمان». ويورد مثالاً على ذلك برؤية شخص يصلّي في المسجد ثمّ تنطبع الصورة في الخيال، في وقت محدّد. وإذا التفت إلى المكان الذي يصلّي فيه ذلك الشخص بعد خمسين سنة مثلاً، ستجده في ذلك المكان نفسه، لأن رؤيتك للمصلّي أوّل مرة كانت في الدهر لا

---

(١٣) يوسف اليوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي** (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص ١٣٦. ويرى الدكتور حسين مؤنس استناداً إلى أبحاث الجيولوجيين ممن نقّبوا عن بقايا ما قبل التاريخ في جزيرة العرب أنّ الجزيرة كانت عامرة بالزروع والنباتات والشجر والوحش وحيوان الصيد في بدايات العصر الرابع من عصور عمر الأرض المعروف باسم الكواتيرناري (Quaternaire). ويضيف بأن قوم نوح وعاد وغيرهما من الأقوام الذين أبادهم الله بالطوفان والبراكين والزلازل كانوا يعيشون في الجزيرة العربية وهم الذين يسمّيهم المؤرخون «العرب البائدة». لمزيد من التفاصيل، انظر: حسين مؤنس، **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر** (بيروت: دار المناهل؛ منشورات العصر الحديث، ٢٠٠٢)، ص ١٧ - ٢٥.

(١٤) اليوسف، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٥) هو الشيخ أحمد بن زين الدين بن إبراهيم بن صقر بن داغر بن المهاشير. ولد بالأحساء في رجب سنة ١١٦٦هـ. من أهمّ مؤلفاته **حياة النفس**. توفّي يوم ٢٢ من ذي القعدة سنة ١٢٤١هـ.

في الزمان. ويضيف الأحسائي في مفهومه للزمان، إنّ الماضي من الزمان يمضي إلى الدهر. وعنده أنّ الماضي من الزمان ليس فناءً بل باقٍ في اللوح المحفوظ(١٦).

إنّ لانهائية هذا الفضاء وتجانسه المميت وكذا عقمه ليست المُسبّب الوحيد لحزن البدوي وبكائه على الأطلال، بل إن من أسباب حزنه أنه يواجه زماناً ضخماً هو قفا الفضاء الضخم الذي يتحرك فيه. هو زمان ضخم لأنه مليء بالإمكانيات التي لا يمكن الإيفاء بها. وهو ضخم لأن البدوي عاجز عن «استهلاكه»(١٧)، وذلك بسبب افتقاره لوحدات قيس الزمان(١٨). وهذه المواجهة بين البدوي والفضاء الذي يتحرّك فيه مواجهة مباشرة وحينية، إذ يتوزّع البدوي في هذا الفضاء بين الثبات والحركة (في سيرورة ثابتة (Processus stationnaire)) كما يقول جيل دولوز وفيليكس غاتاري). وهو بالتالي فرد ضعيف غاية في الصغر لا يكاد يذكر أمام ضخامة هذا الفضاء: ﴿**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا**﴾(١٩). وليس أمامه سوى أن

---

(١٦) حول الأحسائي ومفهومه للدهر، انظر الموقع الإلكتروني:
<http://www.alahsai.net>.

(١٧) Benmiloud, «L'Espace et le temps vécus chez l'habitant des steppes sahariennes,» p.113.

(١٨) علي الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، آداب؛ ٤٤، ٢ ج (منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١)، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، ص ٤٥١.

(١٩) **القرآن الكريم**، «سورة الإنسان،» الآية ١، والمصدر نفسه، ج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**، ص ٢١٨. كان شعراء الجاهلية يلحون على نهاية البشر في مقابل بقاء العالم. لخّص ذلك زهير بن أبي سلمى بقوله: (الطويل)

بدا لي أنّ الناس تفنى نفوسهم وأموالهم ولا أرى الدهر فانيا

يتعلّم كيف يصبر وكيف ينتظر، ذلك أنّ «مفهوم الصبر من المفاهيم الملازمة للزمان لأنّ الصابر يتنزّل في الديمومة يغضي حتى تمكن الفرصة، ويزاول الشدّة حتى يبدّل منها رخاءً وليناً خاصة وهو يسلّم بأنّ الأيّام تنقلب وبأنّهن عوّج رواجع وبأنّهنّ يدرن»[٢٠].

وتتخذ هذه المواجهة شكل معاناة لأجل ضمان البقاء لذلك بدت الصحراء في وجدان البدوي امتداداً حقيقياً لصورة الحرب وأهوالها. يشهد لذلك صورة الصحراء وصلتها الحميمة بصورة الدهر في الشعر الجاهلي إذ هما في الحقيقة صورة واحدة هي صورة الموت والهلاك والتيه والخوف، فقد تحدّث الشعراء الجاهليون عن صروف الدهر ونوائبه وخطوبه ومكارهه وأحواله وأرزائه وهي النعوت نفسها التي نعتوا بها الحرب[٢١].

خلاصة

يتميّز الفضاء البدوي بالحركة الحرة ذلك أنّ البدوي لا يتحرك من نقطة معلومة إلى أخرى وإنما حركته لانهائية. ولهذه الحركة انعكاسات على حياته: مسكنه، ولباسه، وسلوكه، وقيمه، وتفكيره... إلخ. فمن جهة المسكن ومقارنةً بالحضري الذي يلحق الفضاء الخارجي بمسكنه ويجعله من توابعه فإن مسكن البدوي رهين

---

(٢٠) الغيضاوي، المصدر نفسه، ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٢١) ثناء أنس الوجود، **صورة الصحراء في الشعر الجاهلي** (القاهرة: مكتبة الشباب، [د. ت.])، ص ٥ وما بعدها، ومسعود بوبو، «تجليات الدهر العربي،» **مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)**، السنة ٧٦، العدد ٢ (نيسان/أبريل ٢٠٠١)، ص٢٦٠ وما بعدها.

حركته لذلك يأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية فهو أقل أهميّة من المسلك حيث يقضي البدوي أغلب حياته. إن مسكنه تابع لمسلكه ومتطابق معه تماماً كما هو لباسه الذي يحوكه قياساً على الفضاء والمناخ اللذين يتحرك فيهما. وفي ما يتعلق بالسلوك والقيم فهي منطبعة بطابع «الانفلات». وقد سمّى القرآن ذلك «لهواً ولعباً» مقابلاً بينه وبين العمل والعبادة المضبوطين بأوقات وقواعد. إنّ تجانسية المكان والزمان اللذين يتحرّك فيهما البدوي هي التي جعلت من حركته الحرّة لهواً ولعباً بمعنى أنه لا فرق عنده بين زمان العمل وزمان اللهو، ولا فرق عنده بين حلّ وحرم، ولا قيود تنظم علاقاته. وبحكم أنه يعيش في فضاء فارغ وضخم لا يقدر على استهلاكه ولا على قياسه، فإنّ بصره لا يذهب بعيداً فيخلد إلى الأرض وكل ما يقدر عليه ظنون وأهواء.

إنّ البدوي في المحصلة يسير على غير هدىً، يرفض الخضوع لأية سلطة، إنه في نظر القرآن جاهلٌ بالحدود. وأنّى له أن يعرف الحدود وهو يعيش في فضاء بلا حدود وبلا أبعاد!!!

الفصل الخامس

الظن واتباع الهوى

إنّ الذين ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾(١) قد نعت القرآن قولهم بأنه ظنّ، فوصفهم بأنهم لا يعلمون فيتبعون الأهواء(٢)، وبأنهم اتخذوا إلههم هواهم فهم لا يذكرون(٣)، وبأنهم لا علم لهم ولكن مجرّد ظنون(٤)، وبأنهم في النهاية قد أتوا ما

(١) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ٢٤.

(٢) ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولا تتّبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ [المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٨].

(٣) ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكّرون﴾ [المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٢٣].

(٤) ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون. وإذا تتلى عليهم آياتنا بيّنات ما كان حجّتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين. قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون. ولله ملك السموات والأرض ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون. وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون. هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون. فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيدخلهم ربهم في رحمته ذلك هو الفوز المبين. وأمّا الّذين كفروا أفلم تكن آياتي تتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوماً مجرمين. وإذا قيل إنّ وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾ [المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآيات ٢٤ ـ ٣٢].

أتوه لأن الحياة الدنيا قد غرّتهم(٥). والظن في أغلب القرآن توهّم ونظرة سطحية وظاهرية للعالم وأشيائه وفكر بسيط لا يجاوز ظاهر الأشياء إذ يحصل عن أمارات ضعيفة. وغالباً ما يرد مشفوعاً بـ «اتباع الهوى» فالذين يتبعون الظن يتبعون بالنتيجة أهواءهم. واتباع الهوى هو في المحصّلة غرور والغرور «قياس فاسد إذ يقيس المغرورون أحوال الآخرة على أحوال الدنيا»(٦). وهذا هو في النهاية معنى الإخلاد إلى الأرض الذي ورد ذكره في سورة **الأعراف**.

أولاً: الإخلاد إلى الأرض واتباع الهوى

ليس للبدوي إذاً سوى الأرض يخلد إليها: **﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكّرون﴾**(٧). إنّ اهتمام البدوي منصبّ بصورة حصرية على الأرض والأرض كما فهمها المفسّرون هي الدنيا وشهواتها يترامى إليها الإنسان وإليها يسكن ويركن(٨). وأرض

---

(٥) **﴿ذلكم بأنكم اتّخذتم آيات الله هزوا وغرّتكم الحياة الدّنيا فاليوم لا يخرجون منها ولا هم يستعتبون﴾** [المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٣٥].

(٦) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للتوزيع والنشر، [د. ت.])، مج ٣، ج ٣، ص ٣٧٦.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآيتان ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٤، ص ٤٢٢، ابن عاشور، المصدر نفسه، مج ٥، ج ٩، ص ١٧٧.

البدوي ـ إذا جازت العبارة ـ بما هي فضاء مترامي الأطراف مسؤولة عن انطباع حياته وفكره بـ «الانفلات»(٩)، فلمّا كانت البداوة «حريةً وانطلاقاً وعدم تقيد»(١٠) كان أبناؤها أحراراً كإقليمهم لا يحبسهم زرع يتعهدونه ولا صناعة يعكفون عليها، كذلك تحررت نفوسهم من قيود الحكومة أو النظام(١١). هذا الانفلات يعتبره القرآن جهلاً بحدود الله وتجاوزاً لها: ﴿**الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم**﴾(١٢). وقد فسرت الحدود على أنّها تعني أوامر الله ونواهيه أي شريعته التي بعث بها الرسل حتى يبيّنوا للناس الفروق بين الحلال والحرام. وذهب يوسف الصديق إلى أنّ الحدود في القرآن تعني القيم (Normes) التي واجه بها القرآن عالم الأعراب وفضاءهم الذي «لا عتبة له ولا محل ولا أطراف ولا أفق»(١٣). إلاّ أنّ القرآن لم يستعمل لفظة «الحدود» فقط وإنما استعمل الفعل «حادّ» أيضاً، فتحدث عن الذين يحادّون الله

---

(٩) يعني الانفلات في اللغة التخلص من الشيء أي عدم التقيد به. انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ٧ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، مادة (فلت).

(١٠) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ١٠ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٦ ـ ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢٧٩.

(١١) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٨ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٤٦.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

(١٣) Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, l'aube poche essai, les voix du sacré (La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2006), p. 114.

ورسوله[١٤]. وقد فسّر الفعل بـ «يخالفون» و«يعادون» و«يشاقّون» و«يناوؤون» و«يمانعون» و«يجانبون» و«يحاربون». وسواء اعتبرنا الحدود شرائعَ أو قيماً، فإنّ ذلك لن يكون كافياً لفهم مناسب لمعنى الحدود في علاقتها بالأعراب الذين يعتبرهم القرآن أجدر الناس بجهل هذه الحدود وتعدّيها، أي «أحق وأخلق من أهل الحضر بأن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله من البيّنات والهدى في كتابه» وذلك «بطبيعة البداوة لا بضعف أفهامهم أو بلادة أذهانهم أو ضيق نطاق بيانهم..»[١٥]. إنّ طبيعة البداوة التي يشير إليها الشيخ محمد رشيد رضا تتجسد في البعد عن المدينة حيث العلم والدين، ولذلك فالحدود المذكورة في القرآن هي قبل كل شيء حدود بالمعنى المادي.

الحدّ في اللغة[١٦] هو الفصل بين الشيئين لئلاّ يختلط أحدهما بالآخر. ومنه حدود الأرضين وحدود الحرم. وتقول العرب فلان حديد فلان إذا كان داره إلى جانب داره أو أرضه إلى جانب أرضه. وتقول العرب حاددته أي عاصيته. وحادّه غاصبه مثل شاقّه، وكأنّ

---

(١٤) انظر على سبيل المثال: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه ويدخلهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾، و﴿ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأنّ له نار جهنّم خالداً فيها ذلك الخزي العظيم﴾ [القرآن الكريم: «سورة المجادلة،» الآية ٢٢، و«سورة التوبة،» الآية ٦٣ على التوالي].

(١٥) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧)، ج ١١، ص ٨.

(١٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حدد).

اشتقاقه من الحدّ الذي هو الحيّز والناحية كأنه صار في الحدّ الذي فيه عدوّه، كما أنّ قولهم شاقّه صار في الشقّ الذي فيه عدوّه.

تتّخذ الحدود في الأصل معنى الحيّز والناحية والشقّ، ومن يجاوز ناحيته أو شقّه فقد ظلم. وفي الإطار الديني يبدو أن وضع الحدود أمر قديم جداً، فلدى قدماء الإغريق والرومان كانت كل أسرة تمتلك موقداً (Foyer) ومنزلاً ومقبرةً وآلهةً تعبدها. وقد كانوا يرون بين الآلهة والأرض التي بُني عليها الموقد صلةً خفيّةً، لذلك كان عليهم أن يثبّتوا الموقد/المذبح على الأرض. ومن بعد تثبيته لا يمكن تغييره أو نقله فوجود الإله مرتبط بوجوده. هذا الموقد ينبغي أن يكون محمياً ومعزولاً عن كل ما لا يمتّ إليه بصلة، ولا ينبغي للغرباء الاقتراب منه خصوصاً وقت إقامة الحفلات والشعائر الدينية. ولكي تتمّ هذه الاحتفالات وغيرها من الطقوس بعيداً عن أعين الغرباء ينبغي أن يكون هناك حرم (Enceinte). ولهذا الحرم دور أساسي في رسم حدود الموقد/المنزل التي تفصله عن المواقد الأخرى ومن ثمة عن الأديان الأخرى.

وشيئاً فشيئاً ومع نشأة المدن قُلّص هذا الحرم إلى حائط أو إلى خندق أو إلى مجرّد شريط من الأرض أو خطّ مشقوق (Sillon) أو إلى أعلام من الحجارة أو من أعجاز الأشجار وتسمّى الحدود (Termes)[١٧].

وهذا النوع من الحدّ يسميه العرب «المنار» ويرجعونه إلى باني الكعبة النبي إبراهيم (عليه السلام): «والمنار، جمع منارة، وهي العلامة تجعل بين الحدّين، ومنار الحرم: أعلامه التي ضربها النبي إبراهيم الخليل، على

(١٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (Paris: Hachette, 1957), p. 65 sqq.

نبيّنا وعليه الصلاة والسلام، على أقطار الحرم ونواحيه وبها تعرف حـدود الحرم مـن حـدود الحلّ»[١٨] وبطول الزمن تحوّلت هذه «المنارات» إلى آلهة تُعبد[١٩]. ولكن هذه المنارات كانت حرماً قبل أن تُعبد، لذلك فكلّ من يتجاوزه يُعاقب فتحكم عليه الآلهة بزوال منزله وانقراض سلالته وتقرّح أعضاء جسمه فتتآكل حتى تتساقط[٢٠].

لا يثبت هذا الملخص عن «الحدود» أنّ فكرة الحدود قديمةٌ قِدم الدين فقط بل يثبت كذلك وربما بصفة أساسية وكما قال فوستيل دي كولان (Fustel de Coulange)[٢١] محقاً أنّ الأديان هي التي علّمت الإنسان كيف يبني منزلاً[٢٢]، ومن ثمّة مدينة، فالموقد كان رمزاً للحياة الحضرية[٢٣].

---

(١٨) ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (نور).

(١٩) أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، كتاب الأصنام، بتحقيق أحمد زكي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٦. وإذا ما سلمنا مع فوستيل دي كولان بأنّ أوّل من عبد هذه الأحجار وأعجاز الأشجار لدى الإغريق هم الشعراء فقد يفتح لنا ذلك باباً جديداً في فهم موقف القرآن السلبي من الشعر الجاهلي. انظر:
Coulanges, Ibid., p. 87.

(٢٠) Coulanges, Ibid., p. 72.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٢) مما تجدر ملاحظته حرص القرآن وكذلك النبي محمد على احترام قدسية البيوت. انظر على سبيل المثال: ﴿يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى وأتوا البيوت من أبوابها واتّقوا اللّه لعلكم تفلحون﴾، و﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إنّ ذلكم كان يؤذي النّبيّ فيستحي منكم واللّه لا يستحي من الحق وإذا سألتموهنّ متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إنّ ذلكم كان عند الله عظيماً﴾ [القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية ١٨٩، و«سورة الأحزاب،» الآية ٥٣ على التوالي].

(٢٣) Coulanges, Ibid., p. 64.

ولم يكن ذلك ممكناً لو لم تقرّ الأديان منذ نشأتها (الديانة العائلية) حق التملّك الذي بدأ بتملّك الأرض، ففي التوراة يقول الله لإبراهيم (عليه السلام) «أنا الربّ الذي أخرجتك من أور الكلدانيين لكي أعطيك هذه الأرض»، ولموسى (عليه السلام) «سأدخلكم الأرض التي أقسمت أن أعطيها لإبراهيم ميراثاً»[٢٤]. وأمّا في القرآن فقد كتب الله على نفسه بأن لا يورث الأرض إلا لعباده الصالحين: ﴿**ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾[٢٥]. هذا الحق لا تملكه الجماعات البدائية والبدوية، فالتتار لم يعرفوا ملكية الأرض وإنما ملكية القطعان فقط، والشعوب الجرمانية القديمة لم تعرف أيضاً سوى ملكية محصول الأرض، وبالمثل لم يعرف أعراب الجاهلية ملكية الأرض، بل إنّ المشاعية كسمة للاقتصاد الرعوي هي التي كانت تنظم حياتهم. كل ذلك يفضي إلى أنّ البدوي هو مسلوب الأرض بامتياز (Le Déterritorialisé par excellence). ومن لا يملك الأرض يجهل الحدود فيقربها ويدنّسها.

وإذا ما جمعنا هذا المعنى الأخير للحدود إلى المعنيين السابقين (الشرائع والقيم) نخلص إلى أنّ الدين ليس شرائعَ وقيماً فقط، وإنما هو حيّزٌ وناحيةٌ أيضاً، هو المدينة. في حين أنّ حيّز البدو وناحيتهم هي الصحراء أوالمفازة المعبّر عنها في القرآن بالجاهلية. وإذا كانت حدود المدينة معلومة، فليس للصحراء حدود غير تلك التي تحدّها الذاكرة أو «السماع»، فقد ذكر الأصفهاني أن كليب بن ربيعة كان إذا نزل منزلاً

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٥) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٥.

به كلاً قذف فيه جرو كلاب، فيعوي، فتلك حدوده لا يردها أحـد إلاّ بإذنـه(٢٦).

لقد ربط القرآن بين جهل البدو لحدود الله وظنهم واتباعهم الهوى. وإذا ما اعتبرنا الحدود بمعنى الحيّز والناحية والشقّ، فإنّ جهل البدو للحدود ومحادّتهم لله ورسوله واتباعهم الهوى والظن تبرز في معاداتهم للمدينة، حيث الدين وحيث قيود الحكومة والنظام.

وإنه لأمرٌ جديرٌ بالملاحظة أن يعبّر البدو عن هذه المعاداة **بالتعرّب والردّة والخروج**. **التعرّب** بما هو عـودة إلى سكـنى البادية بعد سكـنى المدينة، وقد كاد حكم المتعرب في الإسلام الأول أن يكون كحكم المرتد(٢٧). أمّـا **الردّة** فهي رجـوع عـن الإسـلام وخـروج مـن وعلى «المدينة». أمّا **الخروج**، وقد ارتبط بالخوارج ذوي الأصول البدوية(٢٨)، فهو «خروج من القرية الظالم أهلها»، وعداء شديد للمدن(٢٩).

---

(٢٦) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤)، ج ٥، ص ٢٦.

(٢٧) انظر قصة سلمة بن الأكوع في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٦٩.

(٢٨) حول الأصول البدوية للخوارج، انظر: أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢، ونايف محمود معروف، **الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٢٦.

(٢٩) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٢٣٣، ولطيفة البكاي، **حركة الخوارج: نشأتها وتطورها الى نهاية العهد الأموي (٣٧ ـ ١٣٢هـ)** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ١٩٢.

إنّ معاداة الله ورسوله لا معنى لها في عُرف البدو إذا لم تكن خروجاً من المدينة باتجاه الفضاءات البسيطة أو الفضاءات الطليقة بعبارة أحمد أمين، فـ «العرب (=الأعراب) لا يتغلّبون إلا على البسائط». ألم يكن أهل الجاهلية يفتخرون بأن لا حواجز أي لا مدن ولا عوائق سلطوية في أرضهم؟ يقول الأخنس بن شهاب التغلبي: (من الطويل)

ونحن أناس لا حجاز بأرضنا

مع الغيث ما نلقى ومن هو غالب[٣٠]

وبأنّهم قومٌ لَقَاحٌ لم يدِينُوا للملوك ولم يُمْلَكُوا ولم يُصِبهم في الجاهلية سِباءٌ. وقد عبّر عن ذلك ابن الأعرابي: (من الوافر)

(٣٠) ورد البيت في قصيدة يقول مطلعها:

فمن يك أمسى في بلاد مقامة ... يسائل أطلالا بها لا تجاوب

وقد خصص الشاعر ما يقارب عشرة أبيات لتصوير الوضع البشري والقبلي والجغرافي في شمال الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي. فسجل مساكن كثير من العرب ومواطنهم ليخلص إلى القول إن بني تغلب، قومه، ليس لهم موطن خاص ولا سكن محدد فهم في الصحراء يتبعون الغيث لعزتهم ولا يرهبون غازياً. انظر: أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي، **شرح ديوان الحماسة** (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، مج ١، ج ٢، ص ١٢٣ ـ ١٢٦. وجاء في تفسير البيت المذكور أعلاه: «الحجاز: الحاجز، أي نحن مصحرون لا نخاف أحداً فنمتنع منه. ما نلقى أي نلقى مع الغيث كلما وقع في بلد صرنا إليه وغلبنا عليه أهله». انظر: أبو العباس المفضل ابن محمد الضبي، **ديوان المفضليات**، تقديم وشرح محمد محمود (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٨)، ص ٢٠١. لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، انظر: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ط٢ (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٧)، ص ١٩ وما بعدها.

لـعـمـر أبـيك والأنـبـاء تـنـمـى
لـنـعـم الحيّ في الجلّـى ريـاح

أبـوا ديـن الملـوك فـهـم لـقـاح
إذا هيجوا إلى الحرب أشاحوا[٣١]

كما عبّر عنه عبيد بن الأبرص في قوله: (من الوافر)

أبـوا ديـن الملـوك فـهـم لـقـاح
إذا نـدبـوا إلى الحرب أجـابـوا[٣٢]

والأفوه الأودي في قوله: (من الرمل)

مـلـكـنـا مـلك لـقـاح أوّل
وأبـونـا مـن بـنـي أود خـيـار[٣٣]

واللقاح مفردةٌ جاهليةٌ تطوّرت عن الكلمة السريانية «لـقـحـاً»، وتـعـنـي أطـراف المدينـة الـتـي تشـمـل الـريـف

(٣١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (لقح).

(٣٢) ورد البيت في مقطوعة من ثلاثة أبيات:

أتوعد أسرتي وتركت حجر … يريغ سواد عينيه الغراب
أبوا دين الملوك فهم لقاح … إذا ندبوا إلى حرب أجابوا
فلو أدركت علباء بن قيس … قنعت من الغنيمة بالإياب

انظر: أبو زياد عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، تقديم وتعليق محمد حمود (بيروت: دار الفكر اللبناني، ٢٠٠٠)، ص ٢٨.

(٣٣) ورد البيت في قصيدة فخرية يقول مطلعها:

إن تـري رأسـي فـيـه قـزع … وشـواتـي خـلـة فـيـهـا دوار

لمزيد من التفصيل، انظر: صلاءة بن عمرو الأفوه الأودي، **ديوان الأفوه الأودي**، تحقيق محمد التونجي (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ص ٧٢.

والضاحية(٣٤). ورغم أن الجذر (ل ق ح) مرتبطٌ في الأصل بالناقة، إذ تقول العرب: «ألقح الفحل الناقة»، فإن بعض استعمالاته لا تبتعد كثيراً عن معنى «الأطراف»، فتقول العرب: «تلقحت الناقة إذا شالت بذنبها تُري أنها لاقح لئلاّ يدنو منها الفحل». وتقول العرب أيضاً: «الحي اللقاح مشتق من لقاح الناقة لأنّ الناقة إذا لقحت لم تطاوع الفحل»، ولمّا كانت الإقامة في الأطراف عنوان رفضٍ للملوك وسلطتهم ففيها معنى عدم المطاوعة.

أما إذا اعتبرنا الحدود بمعنى الشرائع والقيم فإنّ تجاوز البدو لها واتّباعهم الظن والهوى يعني اتّباعهم «إرادة النفس» وعدم رجوعهم في «عقائدهم» إلى علم يحتجون به، فهم لم يأخذوا ما اعتقدوه عن وحي ولا عن رسول أخبرهم به وإنما هو «اختراقٌ» من قبل أنفسهم، أو هو شيءٌ أخذوه عن آبائهم.

والعلم في منطق القرآن هو الشريعة. والتقابل بين الظنّ والعلم يوازيه تقابل بين الفضاء البدوي والفضاء الحضري، أو هو تقابل بين «الوسط» حيث رحمة الله و«الأطراف» حيث الكفار. والوسط بما

---

(٣٤) هادي العلوي، «خطوط الاستقلال في المثقّفية الإسلامية،» دراسات عربية (بيروت)، السنة ٣٢، العددان ٧ ـ ٨ (أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٤٩. وتعني المفردة في الفينيقية والآرامية «الأخذ بدون إذن» و«السبق إلى الأخذ»، انظر:
J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-west Semitic inscriptions*, with appendices by R.C. Steiner, A. Mosak Moshavi, and B. Porten, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten; 21. Bd., pt. 1-2, 2 vols. (Leiden; New York: E. J. Brill, 1995), part I, pp. 580-583.

هو فضاء محدّد ومعلوم هو فضاء العلم والهدى، في حين تمثل الأطراف بما هي فضاء لانهائي الضلال والتيه(٣٥).

وبلغة علم الاجتماع، نسمّي هذا الظنّ والهوى نزعة ريبية (Scepticisme) باعتبار الريبة سمةٌ غالبةٌ على أية علاقة تنشأ بين البدوي والجديد(٣٦). وقد تُفسّر هذه النزعة الريبية بعدم قدرة البدوي على فهم الارتباط بين العلة والمعلول وبين السبب والمسبب(٣٧).

إنّ البدوي لا يفهم الحياة كما يفهمها الحضري، لا يفهم البيوت وهندستها ولا فائدة الأبواب والنوافذ الخشبية. فالحجر مثلاً، إنما حاجته إليه لنصب أثافي القدور فينقله من المباني بعد تخريبها، والخشب أيضاً، إنما حاجته إليه ليعمّد به خيمته ويتّخذ منه الأوتاد(٣٨)، أي أنه لا يفهم قيمة كل المنتجات الحضارية(٣٩) (=الجديد الطارئ على حياته). لهذا لا يؤمن البدوي بسُنّة التقدم والنشوء والارتقاء، إنه يعيش أبداً كما عاش آباؤه وأجداده ولا يسعى أبداً ـ بل لا يفكر أصلاً ـ إلى تحسين وضعه وتغيير حاله ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم

(٣٥) Youssef Seddik: *Nous n'avons jamais lu le Coran*, p. 102, et *L'Arrivant du soir: Cet islam de lumière qui peine à devenir*, monde en cours, les voix du sacré (La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2007), pp. 160-164.

(٣٦) صلاح مصطفى الفوال، دراسة علم الاجتماع البدوي، سلسلة كتب علم الاجتماع والتنمية (القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٣)، ص ٣٥٠.

(٣٧) علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٩٧.

(٣٩) علي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٥.

مهتدون﴾(٤٠). وأنّى له ذلك والحياة في الصحراء لا تتطلّب تطويراً، فهي متكاملة بذاتها. ثمّ إنها من القسوة والشظف بحيث تستنفد جهد الإنسان كلّه فلا يستطيع ذهنه بعد ذلك إلا القعود والحديث والتفكير المطلق من دون غاية محددة(٤١). لقد عطلت قساوة الطبيعة لدى البدوي كل ترقٍّ ثقافي(٤٢)، وغاب عنه كل قلق ماورائي كفيل بدفعه نحو التفكير المثمر.

وفي المقابل ولّد هذا الجمود الفكري لديه فكرة القدر (Fatalisme) ﴿**وما يهلكنا إلا الدهر**﴾. وفكرةُ القدر بما هي مُعتقد يساير الواقع، مرتبطٌ بظاهرة التكرار والروتين (الفضاء البسيط والزمان المتجانس)، فهو يرى الماضي صنو الحاضر والمستقبل(٤٣). ويرى الحياة صنو الموت: يموت بعضنا ويحيا بعضنا ولا تميتنا إلا الليالي. إنّ الحياة في الصحراء «قدرٌ جغرافيٌ»، فهي حياة وموت

---

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

(٤١) علي، المصدر نفسه، ص ١٣٨، وحسين مؤنس، **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر** (بيروت: دار المناهل؛ منشورات العصر الحديث، ٢٠٠٢)، ص ٣٥.

(٤٢) Arnold Toynbee, *L'Histoire*, [traduit par Jacques Potin, Pierre Buisseret et une équipe de collaborateurs sous la direction de Hervé Douxchamps] (Paris; Bruxelles: Elsevier Séquoia, Cop. 1978), p. 190.

(٤٣) تدل بعض أسماء الشهور لدى الجاهليين على المصير بما هو قضاء وقدر، من ذلك المؤتمر ومعناه أن يأتمر بكل شيء مما تأتي به السنة من أقضيتها فكل شيء تقرّر في الليلة الأولى من مطلع الشهر الأوّل من السنة وما يحدث في ما بعد هي أقضيته أي أحكامه وقد صارت نافذة. لمزيد من التفاصيل، انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية** = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخاو (ليبزك: [د. ن.]، ١٩٢٣)، ص ٦١.

وهي استمرار للاثنين. لذلك لم يكن الإيمان بالقدر معتقداً دينياً بقدر ما كان إيماناً بأنّ العالم خُلق هكذا، حتى أنّ ابن آدم، سواءً كثر جهده أو قلّ، وفي سعيه لدفع البليّة، تقف في سبيله الظروف القاسية التي تجعله شيئاً غير مذكور(٤٤).

وبلغة علم النفس، فإنّ الظن والهوى يمكن أن يُترجَما بقِصَر النظر المفضي إلى قِصَر الأمل. فالبدوي لا يعيش قلقاً بقدر ما يعيش أملاً في فضاء مفتوح على كل الممكنات. وأمل البدوي لا يكون إلا على مدى قصير، فهو لا يعيش إلا لحظته(٤٥).

ثانياً: الصحراء والفائض الجنسي

من مظاهر هذا الانفلات ما يسمّيه القرآن «التبرّج» أو «إبداء الزينة». وتُظهر اللغة العربية علاقة بيّنة بين التبرّج والفضاء الصحراوي. فالتبرج بما هو إظهار المرأة زينتها ومجاهرتها بها يبدو أمراً ملازماً لسكان الصحراء الذين لا يواريهم ولا يسترهم شيء، فمن استعمالات العرب: «أصحر القوم إذا برزوا في الصحراء التي لا خمر فيها فانكشفوا»، «وأصحر القوم إذا برزوا إلى فضاء لا يواريهم شيء». ذلك يعني أن حركات ساكني الصحراء وأعمالهم كلها مكشوفة.

---

(٤٤) في المناظرة التي جمعت عمر بن عبد العزيز بالخوارج - ذوي الأصول البدوية - حول مسألة القدر كانت آية الدهر في سورة «الإنسان» محور المناظرة. انظر: أمين، فجر الإسلام، ص ٢٨٥.

(٤٥) Khaled Benmiloud, «L'Espace et le temps vécus chez l'habitant des steppes sahariennes,» papier présenté à: *Biologie des populations sahariennes (Colloque international 23-25 octobre 1969)* (Alger: Institut de santé publique, 1969), p. 117.

وإننا لنجد أحاديث نبوية كثيرة تدعو الأعراب إلى «ستر» أجسادهم وعوراتهم أثناء التبوّل والتغوّط والجماع والاغتسال. ونحن نستشفّ من هذه الأحاديث غياب أي حرجٍ لديهم من تعرية أجسادهم وعوراتهم، فكثيراً ما «يجتمع اثنان على غائطهما يتناجيان»(٤٦). وقد يجامع أحدهم زوجته مكشوفين في الخلاء. وقد يغتسل بعضهم من دون أن يتوارى بشيء(٤٧).

وإذا ما انتقلنا إلى التاريخ وجدنا الكثير من المعطيات التي تدعم هذه العلاقة بين التبرج والصحراء. إلا أنه لا يمكننا فهم ظاهرة التبرّج وإبداء الزينة فهماً مناسباً إلا في سياق أعمّ يسمّيه القرآن «اللهو» أو «اللعب».

واللهو هو «صرف القلب إلى ما لا يحصل به نفع أخروي»، واللعب هو «طلب الفرح بما لا يحسن أن يطلب به لخلوّه من منفعة دينية»(٤٨). أمّا معنى اللهو في اللغة فيرتبط كثيراً بالمرأة، فمن معانيه في **لسان العرب** الجماع والنكاح. وقد يقال للمرأة لهواً. ومن استعمالات العرب «التهى بامرأة». إنّ فصل مفهوم الدنيا عن أيّة

---

(٤٦) «ابن ماجة، طهارة ٢٤،» مج ١٧، ج ١، ص ١٢٣؛ «أبو داوود، طهارة ٧،» مج ٧، ج ١، ص ٢٢، و«ابن حنبل، ٣/٣٦،» مج ٢٢، في: **موسوعة السنة: الكتب الستة وشروحها**، ط ٢ (تونس: دار سحنون؛ اسطنبول: دار الدعوة، ١٩٩٢).

(٤٧) «النسائي: غسل ٧،» مج ١٥، ج ١، ص ٢٠٠، و«ابن حنبل ٤/٢٢،» مج ٢٢، في: **موسوعة السنة: الكتب الستة وشروحها**، مج ٢٢، وعلي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٥، ص ٣١.

(٤٨) أحمد بن محمد المهدي بن عجينة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق عمر أحمد الراوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٣٥٨.

قيمة دينية يعني أننا بإزاء نغمةٍ عدميةٍ أتت من اقتناع شديد الرسوخ بأنه لا يمكن أن يكون ثمّة شيءٍ ذا بالٍ بعد الموت. ولئن دفعت هذه العدمية المكّيين إلى تركيز حصري وكاملٍ على النجاح الاقتصادي في هذا العالم، فقد دفعت أعراب الصحراء إلى مذهب اللذة(٤٩). ولقد كان القرآن واضحاً في التعبير عن ذلك: ﴿**وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين**﴾(٥٠). إن الأمر المهم في هذه الآية أنّ تفضيل الدنيا (=التجارة واللهو) على «ما عند الله» هو من باب الغرور، والغرور هو «قياس فاسد»، إذ يقيس المغرورون أحوال الآخرة على أحوال الدنيا. غير أنّ الأهم من ذلك أنّ الآية تُبيّن أن لا فرق بين التجارة واللهو، فكلاهما عملٌ مشروعٌ ـ وإلا لما كان لأداة العطف «أو» من معنى ـ ولكن المبالغة فيهما وتفضيلهما على العبادة هو ما يستنكره القرآن. فالقرآن يرفض الخلط بين العبادة واللهو كتحريم البحائر والسوائب(٥١)، وكالتصدية حول البيت والطواف به عرياناً. من هنا

---

(٤٩) توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥٠.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الجمعة،» الآية ١١.

(٥١) البحيرة هي بنت السائبة، والسائبة: الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهنّ ذكر سيّبت فلم يركب ظهرها ولم يجزّ وبرها ولم يشرب لبنها إلا ضيف. فما نتجت من ذلك من أنثى شقّت أذنها، ثم خلّي سبيلها مع أمها، فلم يركب ظهرها، ولم يجزّ وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، كما فعل بأمها، فهي البحيرة بنت السائبة، انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٨٤.

نفهم أنّ دعوة القرآن النساء إلى عدم التبرج إنما هو إنكارٌ منه عليهنّ الإفراط أو التطرّف في إبداء الزينة.

الإفراط أو التطرف في اللهو واللعب هو ما يرفضه القرآن. وإن تطرف الجاهلي في اللهو إنما يُفهم من خلال إحساسه بالزمان. فلقد كان الجاهلي، وكما بيّنا ذلك سابقاً، يعيش زماناً متجانساً لا سلّمية فيه ولا تراتبية ولا أولويات، فكل الأعمال فيه متساوية، لا فرق عنده بين زمن العمل وزمن اللهو، فنحن لا نستطيع أن نتصوّر وجود حياة يومية صاخبة عند البدوي الجاهلي، «فليس للرجل في البادية من عمل سوى رعي الإبل والإشراف عليها وهو عمل لا يستوجب مجهوداً ولا يتطلب بذل طاقة، لذلك يعهد به إلى الأحداث في الغالب»(٥٢). إنّ البدوي لا يمارس الألعاب (=الفروسية مثلاً) على أنّها وسيلة للتسلية بل هي جزء من حياته. فكل شيء يعبّر عن الحياة وزمان اللهو يُعاش كزمان العمل والجد.

هـذه التجانسية تنسحب أيضاً على العلاقات الاجتماعية وتحديداً على العلاقة بين الجنسين، فلا فرق يُذكر بين المرأة والرجل. فالمرأة لم تكن منفصلة انفصالاً تاماً عن عالم الرجل. وأنّى لها ذلك وعالم الصحراء بطبعه يهيئ اللقاءات الكثيرة بين الرجل والمرأة(٥٣). بل هو محيط بعيد عن مواطن الريبة والشبهات(٥٤)، وإذا ما أضفنا إلى ذلك الطقس الحار ونمط المأكل (التمر) وعلاقتهما ببواعث الطاقة

---

(٥٢) علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٤، ص ٦٠٦.

(٥٣) سعدي ضناوي، **أثر الصحراء في الشعر الجاهلي** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣)، ص ٢٦٥.

(٥٤) علي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦١٧.

الجنسية من جهة، والفراغ وغياب الوازع الديني وترهّل الأنا الأعلى من جهة ثانية، أمكن أن نفهم ظاهرة التبرج بما هي، في عُرف القرآن، انفلاتٌ أي تجاوزٌ للحدود، وبما هي في رأينا فائض جنسي.

لقد كان موقف الجاهلي من الجنس موقفاً كله حرية وانطلاق. ظهر ذلك في إخبار الشعراء عن مغامراتهم الجنسية، وفي الحديث دونما حرج عن جسد المرأة[٥٥]، ولا غرو في ذلك فقد كانت المرأة الجاهلية سافرة[٥٦]. لقد كانت حواس الجاهلي أقرب إليه من مشاعره العميقة فقلما ترافق لهوه مع بعد ذهني. لقد كانت قوة الجنس لديه تضارع قوّة الفروسية من حيث كون الساحات كلّها منابر للإفصاح عن تينك القوّتين[٥٧]، لم تستثنِ من ذلك حتى أماكن العبادة، فلقد بلغ هذا «التطرف الجنسي» منتهاه في ما تناقلته العرب عن قصّة

---

(٥٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٥. من الملاحظ أن الجاهلي كان يفضل المرأة السمينة البدينة وقد فسر ذلك بكون السمنة والبدانة هي مما يصعب على البدوي نيله وإدراكه بفعل قساوة الصحراء وقلة الغذاء فوجد في «الخيال الشعري» مفرجاً عن ذلك. انظر: حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر** (تونس: دار أمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٢٦٩، كما يمكننا تدعيم هذا التفسير بكون البدوي في حركة دائمة تجعله نحيفاً على الدوام رشيقاً وتظهر هذه النحافة في وجهه فوجهه ممشوق قليل اللحم رقيق ممتد ذو ذقن بارز وأنف دقيق وعينان برّاقتان مما يجعل البدانة مما يتطلع إليه الرجال كأساس للحسن والجمال والزينة. انظر أيضاً: L. Cabot Briggs, «Climat et adaptation humaine au Sahara,» papier présenté à: *Biologie des populations sahariennes (Colloque international 23-25 octobre 1969)*, p. 79.

(٥٦) منتغمري وات، «بدو،» في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة لجنة دائرة المعارف الإسلامية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١)، ج ٣، ص ١٨.

(٥٧) محمد توفيق أبو علي، **صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال العربية من القرن ٦ ـ ٩هـ/١٢ ـ ١٥م**، ط ٢ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١)، ص ٥٤٢.

أساف ونائلة اللذين فجّرا في الكعبة فمسخا حجرين. وليس الأمر بمستبعدٍ فقد كانت العرب تحج إلى الكعبة عراة.

تبدو الصحراء بما هي فضاء بسيط وزمان متجانس ومناخ حار ووازع ديني مترهّل بيئة مناسبة لإثارة الغرائز. وإنه لمن المفيد أن نشير إلى أنّ الكثير من أسماء الصحراء ذات بُعد جنسي غير خافٍ فهي «البراز»[٥٨]، وهي «العراء»، وهي «الخرق» وهي «الصرماء». وقد عبّر القدماء عن هذا التلازم بين الفضاءات البسيطة والإثارة الجنسية، وإن بطريقة أسطورية، فقد جاء في تفسير الآية التالية من سورة الأحزاب ﴿**وقرن في بيوتكنّ ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾[٥٩]، «والجاهلية الأولى يدل على أنّ ثمّ جاهلية متقدّمة وأخرى متأخرة، فقيل هما ابنان لآدم سكن أحدهما الجبل فذكور أولاده صباح وإناثهم قباح، و[وسكن] الآخر السهل وأولاده على عكس ذلك، فسوّى لهم إبليس عيداً يجتمع جميعهم فيه، فمال ذكور الجبل إلى إناث السهل وبالعكس، فكثُرت الفاحشة فهو تبرّج الجاهلية الأولى»[٦٠]. كما نجد في **لسان العرب** ما يدعم هذه الخلاصة، ففي مادة (عرب) نجد:

- «الأعراب» وهم بادية العرب.

---

(٥٨) البراز اسم للفضاء الواسع كنّوا به عن قضاء الغائط كما كنّوا به، لظهوره، عن المرأة بارزة الحسن المتجلية تبرز للقوم يجلسون إليها ويتحدثون عنها (البرزة)، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (برز).

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(٦٠) أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٧، ص ٢٢٣.

- «الإعراب» وهو الإبانة والإفصاح.
- «العـروب» وهـي المرأة العاشقة والحريصة على اللهو والعاصية لزوجها الخائنة بفرجها.
- «تعرّبت المرأة للرجل» إذا تغزّلت به.
- «أعرب الرجل» إذا غرق في الدنيا.
- «معاربة النساء» جماعهن.
- «التعريب» الفحش في الكلام.
- «يوم العروبة» ويبدو أنه كان يوم تبرّج ولهو وزينة[61]، لذلك استبدله الرسول بيوم الجمعة وهو يوم عبادة وتقوى جاعلاً بذلك حدّاً[62] لهذا الغلوّ في اللهو. وقيل امرأة عروبة متحببة إلى زوجها.
- العرب شوك البهمى والواحدة عربة سمّي بذلك لأن الورق يسقط منه فيظهر الشوك[63].

---

(٦١) من المرجح أن تكون لفظة العروبة ذات أصل عبري فقد كان اليهود يسمّون الجمعة (عريب شبات) (Ereb shabat) ومعناه مساء السبت وأما السبت فهو (شبات) ومعناه الراحة. انظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٨، ص ٤٦٧. وقد أشار صاحب **معجم مقاييس اللغة** إلى أنّ ما ذهب إليه بعض اللغويين والمفسّرين من أنّ «يوم العروبة» هو اسم إسلامي «هو مما لا نعوّل على صحته». انظر: عبد الكريم محمد حسن جبل، **الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة: دراسة تحليلية نقدية** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ج ٤، ص ٣٠١.

(٦٢) جاء في **لسان العرب**: الحادّ والمحدّ من النساء التي تترك الزينة والطيب. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (حدد).

(٦٣) أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص ٢٠٠.

• العرابة عسل الخزم[٦٤].

من خلال ما سبق يبرز التعالق ممكناً إلى حدّ بعيد بين الصحراء والأعراب والتبرج والدهر، فقد ذهب كاليسكي (Kalisky) نقلاً عن غوتييه (Gautier) إلى أنّ العروبة والصحراء اسمان مترادفان، فلفظة عرب ذات الأصل السامي تدلّ على الفضاء العقيم والجاف[٦٥].

خلاصة

وهكذا فإنّ جهل البدوي بالحدود واتّباعه الظن والهوى إنما هو فعل مكان وزمان، فالجهل بالدين إنما هو ناتج عن البعد عن المدينة، وهو هنا بُعد زماني، فالمفاوز التي تفصل بين المدن حيث ظهر الأنبياء (عليهم السلام) (فالله لم يبعث قط نبياً من بين الأعراب كما يقول الجاحظ)[٦٦] والتي سميناها في دراستنا آنفة الذكر «الجاهلية» هي أيضاً فاصل زماني يسميه القرآن «الفترة» ونسميه هنا الدهر. جاء في لسان العرب (مادة وتر): «قال محمد بن سلاّم: سألت يونس عن قوله تعالى: ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترى**﴾[٦٧]، قال: متقطّعةً متفاوتةً. وجاءت الخيل تترى إذا جاءت متقطعة. **وكذلك الأنبياء بين كل نبيّين دهر طويل**».

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص «ن».

(٦٥) René Kalisky, *L'Islam: Origine et essor du monde arabe*, Marabout université; 160, histoire (Alleur, Belgique: Marabout, 1987), p. 24.

(٦٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، مج ٧، ج ٤، ص ٤٧٦ - ٤٧٨.

(٦٧) القرآن الكريم، «سورة المؤمنون،» الآية ٤٤.

إنّ «الفترة» هي زمان الفتور وزمان السقوط الحضاري(٦٨). وليس أبلغ من الدهر، بما هو زمان طويل بطيء متكاسل متثاقل، تعبيراً عن هذا السقوط(٦٩). إنّ فترة ما بين الأنبياء هي- في منطق القرآن ومنطق التاريخ الديني - فترة فراغ وخواء، هي زمان فارغ (Un Temps vide) بلا موضوع (Sans objet) وبلا معنى(٧٠). لذلك لم

---

(٦٨) بيّن الباحث المغربي عبد الرحمن المودن أنّ المؤرخ المغربي أحمد بن خالد الناصري استعمل لفظة «الفترة» لوصف الأزمات التي مرّ بها حكم السلاطين في المغرب الأقصى في القرن الثامن عشر «الحوليات والأزمات السلطانية (١٧٢٧ - ١٧٥٥)». «مصطلح الفترة»، منشور في: **الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة: أعمال اليوم الدراسي [المنظم بالرباط] في ٢٥ فبراير ١٩٨٩**، تنسيق عبدالأحد السبتي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤)، ص ١٠٦ - ١٠٧. كما بيّن عبد السلام الشدادي انطلاقاً من دراسة خطبة كتاب **تاريخ الرسل والملوك** للطبري أنّ تاريخ البشر، من المنظور الديني الإسلامي، يحكمه نوعان من الأزمات أزمة عامة طرفاها «الطوفان» و«ظهور الدجال» (وإذا كان الإيمان قد انتصر في البداية فتواصلت الحياة على الأرض بقيادة المؤمنين فإن الكفر هو الذي سينتصر في النهاية جاعلا بذلك حدّاً للحياة الدنيا). وأزمات جزئية تتعلق بشعوب بعينها مثل عاد وثمود وقوم صالح. لمزيد من التفاصيل، انظر: Abdesselam Cheddadi, «Le Concept de crise dans l'historiographie musulmane».

في: **الإسطوغرافيا والأزمة**، ص ٥ - ١٤.

(٦٩) «La Multiplicité des temps sociaux,» dans: Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1963), tome 3, chap. 13, p. 377.

(٧٠) ولقد أشار القرآن في مواضع عديدة إلى أنّ الفرق بين زمان وزمان هو بالأساس فرق في المحتوى. انظر على سبيل المثال: **﴿ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وإنّ يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾**، و**﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾** [**القرآن الكريم**: «سورة الحج،» الآية ٤٧، و«سورة المعارج،» الآية ٤ على التوالي].

يكن فيه الإنسان شيئاً مذكوراً بل كان في خسر، فقد فُسرت لفظة «العصر» في سورة **العصر** بالدهر. ورُوي أن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان يقرأ الآيتين الأولى والثانية من سورة **العصر**: «والعصر ونوائب الدهر إنّ الإنسان لفي خسر وإنه فيه إلى آخر الدهر»[٧١]. وإمعاناً في تأكيد هذا الخُسر نعت القرآن ـ وإن بطريقة غير مباشرة ـ هذا الزمان بزمان الكلاب[٧٢]. كشف عن ذلك الطاهر بن عاشور في تفسير الآيتين من سورة الأعراف: ﴿**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشّيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الّذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكّرون**﴾ بقوله: «هذا تشبيه تمثيل مركب منتزعةً فيه الحالة المشبّهة والحالة المشبّه بها من متعدّد ولمّا ذكر «تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث» في

---

(٧١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٢، ص ٦٨٤، وأبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، ج ٨، ص ٥٠٧.

(٧٢) لا يبدو هذا النعت مستغرباً فالكلب حيوان أعرابي بامتياز، انظر: وات، «بدو،» ج ٤، ص ٢٥ ـ ٢٦؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية**، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧)، ج ٢: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص ٨٥، ومؤنس، **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر**، ص ٣٧. وكنا قد أشرنا في دراستنا السابقة عن الجهاد إلى كثرة الأحاديث النبوية الداعية إلى قتل الحيات والكلاب باعتبارها حيوانات أعرابية. انظر: محمد الرحموني، «الجهاد في الإسلام: إيديولوجيا للتفوّق الثقافي والحضاري،» في: محمد الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**، تقديم رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٥٩.

شقّ الحالة المشبّه بها، تعيّن أن يكون لها مقابل في الحالة المشبّهة وتتقابل أجزاء هذا التمثيل بأن يشبّه الضالّ بالكلب ويشبّه شقاؤه واضطراب أمره في مدّة البحث عن الدين (المقصود بذلك زمن الفترة) بلهث الكلب في حالة تركه في دعة تشبيه المعقول بالمحسوس. ويشبّه شقاؤه في إعراضه عن الدين الحقّ عند مجيئه بلهث الكلب في حالة طرده وضربه تشبيه المعقول بالمحسوس»[٧٣].

(٧٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مج ٥، ج ٩، ص ١٧٨.

الفصل السادس

من البسيط إلى المخطط

في مقابل الدهر وضعت سورة الجاثية الله المحيي والمميت ومالك السماوات والأرض ومالك «الساعة»، ووضعت بالتالي المؤمنين بوعد الله وبالساعة في مقابل الكفار الذين قالوا عندما قيل لهم ﴿**إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها... ما ندري ما الساعة إن نظنّ إلا ظنّاً وما نحن بمستيقنين**﴾(١)، وهكذا ظهر الإسلام ليحلّ العلم مكان الظن واتّباع العقل بدل اتّباع الهوى، وبذلك ينتقل البدوي من الضلالة إلى الهدى، ومن الكفر إلى الايمان. ولن يكون ذلك ممكناً إلاّ بـ «جهاد» الفضاء البدوي. فكيف ذلك؟

لقد أكثر القرآن من الدعوة إلى استعمال العقل إذ به نصل إلى العلم. والعلم هو الشريعة. فماذا يعني العقل؟

ورد العقل في اللغة بمعنى الحبس، فالعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، وبمعنى الجمع: عقلت البعير إذا جمعت

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ٣٢.

قوائمه. وفي الحديث: القرآن كالإبل المعقلة أي المشدودة. وسمّي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورّط في المهالك.

إنّ العقل وفق هذه المعاني هو فعل موجّه إلى الإنسان والحيوان على حدّ سواء الغاية منه تقييد حركتهما «اللانهائية» حتى لا يشردا أو يضلاّ. لأجل ذلك ورد الفعل عقل في القرآن مرتبطاً بصنف من الناس هم أقرب إلى البهائم منهم إلى البشر الأسوياء (الصم والبكم والعمي والغفل..): **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون. ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾**[٢]. إنّ **العمى**، سواء في معناه الحقيقي أو في معناه المجازي، هو جهل بالطريق (عمي: جهل) أو السير في الأراضي المجهولة التي ليس بها أثر عمارة (المعامي) ولا حدود لها (العمى: البعد، العما: الطول). وأمّا **الصمم** فهو فعل من لا يسمع ولا يهتدي. وتقول العرب: رجل أصمّ للذي لا يطمع فيه ولا يردّ عن هواه كأنه ينادى فلا يسمع، وهو شبيه بالحيّة الصمّاء التي لا تقبل الرقى. وللصمم مثل العمى علاقة بالأرض، فإذا كان العمى هو السير في المعامي، فإنّ الصمم مرتبط بالأرض الصمّاء أي الغليظة التي لا تكاد تسمع فيها صوتاً، وليس أبلغ صمتاً وصمماً من الصحراء التي لا تسمع فيها ناجخة التيار، كما وصفها الأعرابي.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان ١٧٠ ـ ١٧١. الملاحظ أنّ القرآن لم يستعمل مادة (عقل) في صيغة الاسم. وقد رأى الجابري في ذلك دليلاً على اقتصار العقل في القرآن على البعد الأخلاقي. انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٣١.

ليس هناك إذن أقرب من البدو لكي يُنعتوا بالعمى والصمم، فهم مثل الأنعام، أو مثل الوحش غير المقدور عليه كما يقول ابن خلدون، لا حدود لحركتهم ولا قيم تنظّم حياتهم. لذلك جاءهم الإسلام بالعقل حتى يجمعهم ويحبسهم ويخضعهم ومن ثمّ يرتقي بهم فكرياً وحضارياً، سلاحه الأساسي في ذلك تسييج المكان وتجزئة الزمان.

أولاً: تسييج المكان: فرضية الهجرة

حدّد مونتغمري وات في فصل «هجرة» في **دائرة المعارف الإسلامية** ثلاثة معانٍ للهجرة استناداً إلى القرآن:

- هجر بمعنى أن يقطع شخص علاقته بآخر[٣].
- هجر بمعنى أن يتجنب شخص مصاحبة آخر[٤].
- هجر بمعنى انقطاع علاقة صداقة بين طرفين.

ويخلص في النهاية إلى أنّ الهجرة لا تعني «الفرار» ولكن تحمل أساساً معنى قطع رابطة القرابة. ويستدلّ على ذلك بأنّ قبيلة مزينة اعتبرت من المهاجرين من دون استقرارها في المدينة.

---

(٣) ﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً إنّ الله كان علياً كبيرا﴾ [القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٣٤].

(٤) ﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا﴾ [المصدر نفسه، «سورة المزمل،» الآية ١٠].

إذا ما فهمنا قطع رابطة القرابة بأنها تعني التخلّي عن العصبية الجاهلية ـ أساس العلاقات في المجتمع الجاهلي ـ فليس هناك أفضل من «الاجتماع الإنساني الذي هو العمران، الذي هو المدينة» وسيلة للقضاء على هذه العصبية. ومن هنا كانت الهجرة في الإسلام المبكر فريضة على كل مسلم[٥]. وتعني الهجرة في هذا السياق الالتحاق بـ «المدينة» لأجل نصرة الرسول وجماعته. ولقد كانت من الأهمية بحيث ارتبطت بالجهاد بل تماهت معه[٦]. ولكن يبدو من خلال مصنّفات الحديث النبوي وكتب الفقه أنّ نصرة الرسول لم تكن الهدف الوحيد من افتراض الهجرة بل هناك أهداف أخرى لخّصها السرخسي في «باب هجرة الأعراب» من شرح السير الكبير:

ـ «المهاجر من أمتي من هجر السوء أو ما نهى الله عنه».

ـ «إذا وطن الأعرابي مِصراً من أمصار المسلمين فقد خرج من الأعرابية وصار من أهل الأمصار، التحق في الديوان أم لم يلحق».

ثمّ فسّر ذلك بالقول: «وإنما شرط أن يتوطّن مصراً لتعلم شرائع الدين، فإن تمكّن من ذلك في قبيلته فلا حاجة إلى توطّن المِصر، ولكن إذا تعلّم ما يحتاج إليه فقد خرج من الأعرابية، يعني ما وصف

---

(٥) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **شرح كتاب السير الكبير**، ٣ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٩٤.

(٦) محمد الرحموني، «الجهاد في الإسلام: إيديولوجيا للتفوّق الثقافي والحضاري،» في: محمد الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**، تقديم رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤١ ـ ٤٨.

الله به الأعراب في قوله **﴿وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾**(٧).

وبذلك تكون الهجرة في المحصلة الاستقرار في الأمصار، فـ «أصل المُهاجَرَةِ عند العرب خروجُ البَدَوِيّ من باديته إلى المُدنِ»(٨) لأجل تعلّم شرائع الإسلام، ذلك أن الأمصار هي وحدها كما بيّن ذلك ابن خلدون، التي توفّر للمسلم الجديد «المؤسسات» التي تمكّنه من تعلّم شرائع الإسلام فيزداد بذلك إيمانه. ولقد حرص القرآن على الإعلاء من قيمة المهاجر ففي سورة التوبة تفضيل صريح للمؤمن المهاجر على المؤمن غير المهاجر: **﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل اللّه بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند اللّه وأولئك هم الفائزون﴾**(٩). وفي سورة النساء اعتمدت الهجرة مقياساً للتمييز بين المؤمن المنافق والمؤمن الصادق، وفيهما أيضاً دعوة إلى عدم ولاية من لم يهاجر: **﴿فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضلّ الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا. ودّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتّخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولّوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتّخذوا منهم وليّاً ولا نصيرا﴾**(١٠). وإذا ما استقر

---

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٩٧، والسرخسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٥.

(٨) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ٧ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، مادة (هجر).

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٠.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٨٨ ـ ٨٩.

المهاجر في مهاجره فهو المسلم المرابط ذلك أن الرباط في معناه الأصلي يعني عمارة المفاوز[11].

إنّ النتيجة التي نخرج بها بعد فحص أمر الهجرة في الإسلام المبكر أنّ الهجرة تعني في نهاية المطاف المقام والاستقرار. وقد أكدت دراسات حديثة هذا المعنى كما أكدته تجربة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر. فقد أشار رضوان السيد، استناداً إلى نقوش عربية جنوبية، إلى أن الفعل «هجر» كان يعني في اللغة السبئية المقام والاستقرار، كما أن كلمة «هجرة» ما زالت تعني إلى اليوم في اليمن المستقر الحضري[12]. ومن جهته استنتج كريستيان ديكوبارت (Christian Décobert)[13] استناداً إلى نص ورد في **طبقات** ابن سعد أن الهجرة تعني التمدّن والتحضر[14]. أما في ما يتعلق بتجربة الحركة الوهابية فقد بيّنت أكثر من دراسة أن محمد ابن عبد الوهاب وأتباعه من آل سعود قد أسّسوا ما سمّي آنذاك **بالهجر** وهي مراكز ثابتة أعدوها لاستقبال البدو الذين صاروا يلقبون

---

(١١) الرحموني، «الجهاد في الإسلام: إيديولوجيا للتفوّق الثقافي والحضاري،» ص ٥٢ ـ ٥٦.

(١٢) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ط ٢ (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٧)، ص ٦٢.

(١٣) Christian Décobert, *Le Prophète et le combattant* (Paris: Editions du Seuil; Casablanca: Editions Eddif, 1991), p. 260.

(١٤) كتب محمد بن سعد: «قال أخبرنا محمد بن عمر بن واقد الأسلمي قال: حدّثني كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جدّه قال: كان أوّل من وفد على رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، من مضر أربعمائة من مزينة وذلك في رجب سنة خمس فجعل لهم رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، الهجرة في دارهم وقال: أنتم مهاجرون حيث كنتم فارجعوا إلى أموالكم فرجعوا إلى بلادهم»، انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ ج (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٢٩١.

بـ«الإخوان» بعد استقرارهم وتخلّصهم من كل حمولتهم البدوية (الإبل ـ العصبية ـ الهمجية ـ الجهل... إلخ)[١٥].

لقد كانت الهجرة شأناً أعرابياً افترضت لأجل التحكم في حركة البدو اللانهائية ودفعهم نحو الاستقرار، تمهيداً للرقي بهم ثقافياً وحضارياً وجعلهم «مواطنين» يساهمون في بناء الحضارة والمدنية[١٦].

ثانياً: تجزئة الزمان: من النسيان إلى التذكّر

لخّص عبد السلام الشدّادي[١٧] مكانة الزمان لدى المسلمين في خمس نقاط:

---

(١٥) أمين الريحاني، **تاريخ نجد الحديث**، ط ٦ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

(١٦) أثار محيي الدين صابر مسألة سعي بعض الدول العربية إلى دفع البدو نحو الاستقرار وعلّق على الموضوع قائلاً: «التنقل البدوي ليس مقابلاً لغوياً ولا بديلاً اجتماعياً لمعنى عدم الاستقرار فالبدو الرحل ينبغي أن ينظر إليهم كمستقرّين اجتماعياً فهذا النمط من الحياة يتضمن في حدّ ذاته معنى الاستقرار إذا كان الاستقرار يعني تنظيم وسائل الحياة على وفق غاياتها فالبدوي لا يفعل غير هذا وهو يرحل من مرعى إلى مرعى أو يهبط من جبل إلى واد (...) إنّ الذي ينبغي أن يتصوّر في هذا المقام هو أنّ مجال الاستقرار الجغرافي عند البدوي ليس قرية ولا حيّاً في قرية ولا بيتاً في حي وإنما هو المجال الاقتصادي وهو مجال ذو طبيعة خاصة» لذلك فهو يقترح استعمال كلمة «توطين» بدل كلمة «استقرار» فيكون لكلمة توطين تصوران، لغوي: اشتقاق الكلمة من وطن أو موطن، واجتماعي: إيحاءات كلمة وطن وما يتصل بها من حقوق المواطنة وواجباتها. انظر: محيي الدين صابر ولويس كامل مليكة، **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج** (صيدا: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٦) ص ١٩ ـ ٢٠ و٥١ ـ ٥٢.

(١٧) Abdesselam Cheddadi, «La Maîtrise du temps aux premiers siècles de l'islam,» *Signes du présent* (Rabat), no. 4 (1988), pp. 11-13.

• الاهتمام بالتاريخ وربطه بالزمان.

• فرض تقويماً جديداً تعويضاً للتقويم الجاهلي.

• استبدال أسماء الأيام والشهور واعتماد التقويم القمري.

• اعتماد تاريخ جديد هو الهجرة (ولم يتمّ اعتماد ميلاد الرسول (ﷺ) أو وفاته نظراً إلى عدم اتفاق المسلمين حول تاريخهما)(١٨).

• جعل التاريخ موضوع دراسات كثيرة ومتنوعة.

وقد علّل هذا الاهتمام بسعي الإسلام إلى التحكّم في الزمان. وهذه المكانة نفسها بيّنها محمود أمين العالم عندما كتب أنّ «القرآن مكتنزٌ بالوقائع التاريخية التي تمدّنا برؤية للتعاقب التراكمي للزمن منذ آدم إلى عصر محمد. ومحمد ليس فقط خاتم الأنبياء، بل هو بداية لعهد جديد يمتدّ إلى اليوم الآخر، واليوم الآخر ليس هو اليوم الأخير، بل هو معبر إلى حياة أخرى خالدة، وبأنّ حركة الزمن في القرآن مسترسلة في الكثير من الصور والقوانين والتعاليم، وزيادةً على ذلك فإنّ الطقوس الدينية كالصلاة والحج والصوم محدّدة بمواقيت فهي ليست لحظات منفصلة»(١٩). وأمّا علي الغيضاوي فقد أشار إلى ثراء

---

(١٨) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية** = *Chronologie orientalischer volker*، تحقيق إدوارد ساخاو (ليبزك: [د. ن.]، ١٩٢٣)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٩) محمود أمين العالم، «مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي ماضياً وحاضراً،» ترجمة المنجي عبيدي، **مجلة ٢١/١٥** (تونس)، السنة ٤، العدد ١٤ (١٩٨٧)، ص ٦٠.

معجم ألفاظ الزمان في القرآن، وفسّر ذلك باهتمام الدين الجديد بمفهوم الزمان في أبعاده المختلفة. ومن مظاهر ذلك:

ـ الإشارة بصريح العبارة إلى اختلاف الليل والنهار وسيلة من وسائل عدّ السنين والحساب.

ـ تحريم النسيء طريقة من طرق الملاءمة بين الحساب القمري والحساب الشمسي.

ـ تنظيم المناسك والمعاملات وفق عامل الوقت.

ولعلّ أهم مظهر هو اعتبار الإسلام نفسه ذا تاريخ تقدّر بدايته بحياة النبي إبراهيم (عليه السلام) وينزّل ظهوره في خطّ متّصل تقع عليه كلّ من اليهودية والمسيحية[٢٠].

لم يعد الزمان، إذاً، بلا بداية وبلا نهاية. من هنا عمد الإسلام إلى تكثير الزمن ونعني بذلك تجزئته. وتشهد لهذه التجزئة كثرة الألفاظ الدالة على الزمن في القرآن[٢١] فقد استعمل القرآن، على سبيل المثال، لفظ «اليوم» ٤٠٦ مرّة منها ٣٣٢ مرّة للدلالة على الآخرة (نهاية الزمن الدنيوي)، كما استعمل بصفة خاصة ألفاظ «الفجر ـ الشروق ـ الصبح ـ الضحى ـ القيلولة ـ الظهيرة ـ العصر ـ الغروب ـ الغسق ـ العشاء ـ السحر»، واستعمل القرآن أيضاً ألفاظاً

---

(٢٠) علي الغيضاوي، **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**، **آداب**؛ ٤٤، ٢ ج (منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١)، ج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**، ص ٢١٩.

(٢١) علي العريبي، «ألفاظ الزمن في القرآن،» **مجلة المعجمية** (تونس)، العدد ٧ (١٩٩١)، ص ١١٦.

أخرى للتقويم والتحقيب منها: «الشهر ـ العام ـ السنة ـ الصيف ـ الشتاء ـ والحقبة ـ العهد ـ الفترة ـ المدّة». وتُحيل هذه الألفاظ في سياقاتها القرآنية على زمانين رئيسيين. فهناك الزمان الماضي الذي يبدأ بخلق العالم لأجل غاية: ﴿**أولم يتفكّروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمّى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربّهم لكافرون**﴾(٢٢)، وهنالك الحاضر الذي يتحرّك نحو المستقبل الذي يتم فيه الحساب: ﴿**كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون**﴾(٢٣).

كثرة الزمان من شأنها أن تعيد إلى «الدهريين» ذاكرتهم لعلّ الذكرى تنفع. وبالفعل فإنّ تاريخ البشرية من منظور القرآن، والأديان التوحيدية عموماً، هو صراع مرير بين الذكر والنسيان لخّصته الآية التالية من سورة المؤمنون: ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترى كل ما جاء أمّة رسولها كذّبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً وجعلناهم أحاديث فبعداً لقوم لا يؤمنون**﴾(٢٤).

ترسم هذه الآية تاريخ البشرية بشكل واضح: يبعث الله لكل أمّةٍ رسولاً فتكذّبه وتعود إلى ما كانت عليه من الكُفر، فيبعث رسولاً آخر فيلقى المصير نفسه، وهكذا دواليك. وبين كل رسول ورسول زمان طويل سمّاه القرآن زمان **الفترة**، وسماه باحثون معاصرون زمان

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية ٨، انظر أيضاً: «سورة الفرقان،» الآية ٥٩؛ «سورة التوبة،» الآية ٣٦، و«سورة الأنبياء،» الآيتان ١٦ ـ ١٧.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٣٥. انظر أيضاً: «سورة المؤمنون،» الآيات ١١٢ ـ ١١٥؛ «سورة طه،» الآية ٥٥، و«سورة الأنعام،» الآية ٣٦.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآية ٤٤.

الأزمة، وسمّيناه **الدهر**. إنّ هذا الزمان الطويل هو زمان فارغ وبلا موضوع كما أسلفنا. إنه زمان النسيان، نسيان ما فرض الله من شرائع. والنسيان كما بيّن ذلك جمهور المفسرين هو نقيض الذكر(٢٥). ولا غرو في ذلك فكلما ذكر النسيان في آية كان معه الذكر أو الكتاب ذلك أنّ النسيان في السياق القرآني إمّا تفريط في ما أنزل الله من شرائع وإغفال له(٢٦) وإمّا ترك وإعراض عن الاتعاظ والازدجار بما ذكّروا به(٢٧). إنّه يرتبط بما سمّاه توشيهيكو إيزوتسو «التوحيد المؤقت»، ذلك أنّ عرب الجاهلية كانوا ميّالين إلى تجاهل عبادة الله في الظروف اليومية العادية لكنهم كانوا يتذكّرون اسم الله دوماً أنّى وجدوا أنفسهم في وضع خطير وغير عادي: ﴿**وإذا غشيهم موج كالظّلل دعوا الله مخلصين له الدّين**﴾(٢٨). ثمّ سرعان ما يعودون إلى الشرك كلّما نجوا: ﴿**فلما نجّاهم إلى البرّ إذا هم يشركون**﴾(٢٩). هذا النسيان هو علامة بوار: ﴿**قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتّخذ من دونك من أولياء ولكن متّعتهم وآباءهم**

---

(٢٥) انظر على سبيل المثال: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير**، ٣٢ مج في ١٦ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، مج ١١، ج ٢٢، ص ١٠٧؛ أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج٥، ص ١٩٢، ومحمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للتوزيع والنشر، [د. ت.])، مج ٣، ج ٣، ص ١٤٠.

(٢٦) ابن عاشور، المصدر نفسه، مج ٣، ج ٣، ص ١٤٠.

(٢٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٤، ص١٣٤.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان،» الآية ٣٢.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٥.

حتى نسوا الذّكر وكانوا قوماً بورا﴾[٣٠]. وكلمة بور مشتقة في أغلب اللغات القديمة من «البرّ»[٣١]. والبرّ في لغة العرب يعني الصحراء والقفار[٣٢]، وبالتالي فإنّ القوم البور هم سكان البراري والصحاري. وعلى هذا الأساس عنى الجذر (ب. و. ر) في **لسان العرب**:

- التيه والضلال: رجل حائر بائر، لا يتجه لشيء ضالّ تائه.
- الفراغ أو الخراب: يقال أصبحت منازلهم بوراً أي لا شيء فيها.
- المجاهل والمعامي والأغفال: «والبور الأرض التي لم تزرع والمعامي المجهولة والأغفال ونحوها»، «وقال أبو حنيفة البور بفتح الباء وسكون الواو الأرض كلّها قبل أن تستخرج حتى تصلح للزرع أو الغرس».

---

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ١٨.

(٣١) تعني كلمة بر في العبرية «برية، ميدان مفتوح» ولها المعنى نفسه في الآرامية التوراتية، انظر: Francis Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, with the Co-operation of S. R. Driver and Charles A. Briggs (Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 141et 1085.

أمّا في الآرامية الرسمية وفي التدمرية والحضرية فتعني «الفضاء المفتوح أو ما هو في الخارج». وتعني في النبطية «الخارجي» وفي الأكدية تعني «أرض غير محروثة». انظر: J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-west Semitic inscriptions*, with appendices by R. C. Steiner, A. Mosak Moshavi, and B. Porten, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten; 21. Bd., pt. 1-2, 2 vols. (Leiden; New York: E. J. Brill, 1995), part I, pp. 195-197.

وأخيرا تعني في السريانية «من الخارج» أو «الجزء الخارجي»، انظر: J. Payne Smith, ed., *A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith* (Oxford: Clarendon Press, [1979]), pp. 53-55.

(٣٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (برر).

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نتوقّف عند سورة الروم: **﴿ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الّذي عملوا لعلّهم يرجعون﴾**(٣٣). لقد اختلف المفسرون في المقصود بالبحر في هذه الآية فمنهم من قال هو البحر المعروف، ومنهم من قال هو الأمصار والقرى، ومنهم من قال إنّ المقصود بذلك أهل القرى والريف. وأولى الأقوال في ذلك كما يقول الطبري «أنّ الله تعالى ذكره أخبر أنّ الفساد قد ظهر في البرّ والبحر عند العرب في الأرض القفار»(٣٤). وسواءٌ اعتمدنا التفسير الأول أو الثاني أو الثالث فنحن دائماً بإزاء فضاء بسيط، فقد سمّي البحر بحراً «لاستبحاره وانبساطه وسعته، والبحرة الفجوة من الأرض تتسع، والبحر اصفرار اللون»(٣٥). واستناداً إلى أهل الاختصاص فالبحر فضاء بدوي مثله مثل الصحراء(٣٦). وبذلك يكون البرّ، في المنظور القرآني، سواء كان صحراء أو ريفاً أو قريةً أو بحراً، مجالاً موضوعياً للفساد المعبّر عنه في القرآن بالبوار.

من هنا نفهم لماذا كان عِقاب الإعراض عن الذكر في القرآن منحصراً أو يكاد في «التدمير الحضاري» وإرجاع «الذين نسوا الله» إلى حياة التشرد والتيه والضلال، وذلك عن طريق الزلازل والبراكين

---

(٣٣) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٤١.

(٣٤) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٠، ص ١٩١.

(٣٥) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ٦ ج ([دمشق]: طبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣٦) صابر ومليكة، **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج**، ص ١٣٤.

والصواعق والنيران والفيضانات، فقوم نوح أغرقوا[37]، وقوم ثمود أخذتهم الرجفة[38]، وقوم عاد وثمود أرسلت عليهم ريح صرصر[39]. ولقد بيّن أكثر من باحث[40] أنّ أفظع عقاب للذين يعرضون عن الذكر هو إرجاعهم إلى حياة البداوة، ونحن نتبيّن صواب هذا الرأي من خلال سورة الغاشية حيث يذكّر الله بما في حياة البداوة من شظف وقسوة مقارناً إياها بما ينتظر المؤمن من حياة رغيدة سعيدة إن هو آمن وتذكر، فتبدو بذلك حياة البداوة القاسية، رمالٌ ممتدة بلا نهاية وتلال ووهاد وسماء زرقاء وإبل، هي الحافز على التذكر والتذكير: **﴿وجوه يومئذ ناعمة. لسعيها راضية. في جنّة عالية. لا تسمع فيها لاغية. فيها عين جارية. فيها سرر مرفوعة. وأكواب موضوعة. ونمارق مصفوفة. وزرابيّ مبثوثة. أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السّماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت. فذكّر إنّما أنت مذكّر﴾**[41].

---

(٣٧) **﴿فكذّبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذّبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين﴾** [القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ٦٤].

(٣٨) **﴿فأنجيناه والّذين معه برحمة منّا وقطعنا دابر الّذين كذّبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين﴾** [المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٧٢].

(٣٩) **﴿فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون. وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون﴾** [المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآيتان ١٦ ـ ١٧.

(٤٠) انظر: حسين مؤنس، **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر** (بيروت: دار المناهل؛ منشورات العصر الحديث، ٢٠٠٢)، ص ٣٠، وما بعدها، و Jean Corbon, «Le Sens du Dhikr à travers la Bible et le Coran,» *Midéo: Mélanges de l'Institut dominicaine d'études orientales du Caire*, vol. 7 (1962-1963), p. 96.

(٤١) القرآن الكريم، «سورة الغاشية،» الآيات ٨ ـ ٢١.

ولكي يشفى «أهل البر والبحر» من داء النسيان كتبت عليهم الصلاة حتى يذكروا الله كثيراً: جاء في تفسير الرازي للآيتين الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين من سورة الإنسان **﴿واذكر اسم ربّك بكرة وأصيلا. ومن الليل فاسجد له وسبّحه ليلاً طويلاً﴾**: المراد هو الصلاة، فالبكرة هي صلاة الصبح، والأصيل صلاتا الظهر والعصر، والليل صلاتا المغرب والعشاء. أما السجود في الليل فالمراد به التسبيح الذي هو القول والاعتقاد. والمقصود بالآيتين أن يكون الإنسان ذاكراً لله في جميع الأوقات ليلاً ونهاراً بقلبه ولسانه[٤٢]. كل ذلك لضمان التواصل الدائم مع الله أي التوحيد الدائم[٤٣]. وربما هذا هو معنى «الصلاة عماد الدين»[٤٤].

ولكن الصلاة ليست سوى معنى من معاني الذكر ففي القرآن معانٍ أخرى للذكر تلتقي كلها في معنى «المكتوب»:

- **﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصّالحون﴾**[٤٥].

---

(٤٢) الرازي، **التفسير الكبير**، مج ١٥، ج ٣٠، ص ٢٦٠.

(٤٣) للصلاة أيضاً دور تربوي فقد روى ابن حنبل في مسنده، ج ٣، ص ٣٧٠، الخبر التالي: حدّثنا عبد الله (...) قال بينما نحن نصلّي الجمعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم إذ أقبلت عير تحمل طعاماً قال فالتفتوا إليها حتى ما بقي مع رسول الله إلا اثنا عشر رجلاً فنزلت هذه الآية **﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة الجمعة،» الآية ١١]، وتفسيرنا للأمر أن من عادات الأعراب التهالك على الطعام.

(٤٤) من اللافت للانتباه أن كل الرسل والأنبياء بما فيهم المتنبئون كانوا يفرضون الصلوات على أتباعهم لمزيد التحكّم فيهم وفي حركتهم، انظر: البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية** = *Chronologie orientalischer volker*، ص ٢١٠.

(٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٥.

- ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. بالبيّنات والزبر وأنزلنا إليك الذّكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم ولعلّهم يتفكرون﴾(٤٦).
- ﴿كلا إنها تذكرة. فمن شاء ذكره. في صحف مكرّمة. مرفوعة مطهّرة. بأيدي سفرة. كرام بررة﴾(٤٧).
- ﴿قد أفلح من تزكّى. وذكر اسم ربّه فصلّى. بل تؤثرون الحياة الدّنيا. والآخرة خير وأبقى. إنّ هذا لفي الصّحف الأولى. صحف إبراهيم وموسى﴾(٤٨).
- ﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾(٤٩).

تُلحُّ مختلف هذه المعاني على الطابع المكتوب للذكر فـ «الزبور» و«الذكر» و«الصحف» و«القرآن» كلها كتب سماوية نزلت تباعاً على الأنبياء. وكانت منطلقاً لـ «عقود» و«عهود» و«مواثيق» جمع الأنبياء على أساسها المؤمنين حتّى لا ينسى الله ويكفر ذكره كما يكفر الزراع البذر تحت التراب.

خلاصة

إن تأسيس يثرب، كما قال يوسف الصديق، محقاً، كان لأجل تطهير الفضاء من داء النساوة البدوية الهدّام(٥٠). وتفصيل ذلك أنّ

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآيتان ٤٣ ـ ٤٤.
(٤٧) المصدر نفسه، «سورة عبس،» الآيات ١١ ـ ١٦.
(٤٨) المصدر نفسه، «سورة الأعلى،» الآيات ١٤ ـ ١٩.
(٤٩) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآية ٦٩.
(٥٠) Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, l'aube poche essai, les voix du sacré (La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2006), p. 37.

تأسيس اجتماع مدني بديل عن البداوة يفترض تأسيس فضاء «مغلق» أي ذي حدود واضحة. ولكي لا يكون سكان هذا الفضاء مجرد مجموعة من الأفراد لا بد من وجود نص من خارج يتساوى الجميع في ظلّه، فيوحّد ويضبط ويشرّع وتنفتح آفاقه فوق روابط الدم والجغرافيا والاقتصاد. ولا يمكن هذا النص أن يؤسس اجتماعاً مدنياً إلاّ إذا كان مكتوباً، فالكتابة جمع وربط وتنظيم(٥١).

وهكذا لم يكن للقرآن أن يؤسس اجتماعاً إنسانياً من دون وجود فضاء مغلق/مدينة. وبالمثل، فإنّ المدينة باعتبارها فضاء يجمع الناس لا يمكن أن يحوّلهم إلى مجتمع متماسك من دون نص/القرآن. إنّ جمع الناس في المدينة حول نصّ مكتوب هو شرط دخولهم التاريخ وخروجهم من العدم والنسيان، إذ أنّ الله لم يكتفِ بتوعّد الذين ينسونه، بل إنّه وعد الذين يَذكرونه بأن يذكرهم، فمع الإسلام صار لكل فعل إنساني وجود ثابت محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب: ﴿**وكلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشورا. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا**﴾(٥٢).

---

(٥١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (كتب).

(٥٢) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآيتان ١٣ ـ ١٤. ولمزيد من التفصيل حول العلاقة بين الكتابة والدولة والدين، انظر: رضوان السيّد، **مفاهيم الجماعات في الاسلام: [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي]** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٣ وما بعدها، والعادل خضر، **الأدب عند العرب** (منوبة، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٤)، ص ١٦٦ وما بعدها.

خاتمة القسم الثاني

لقد سعينا في هذا القسم إلى توضيح ثلاثة أمور مترابطة:

١ ـ ليس بالإمكان الخوض في أمر الدهر من جهة كونه إحساساً أعرابياً بالزمان إلا بالنظر إليه في ارتباطه بالمكان، فإدراك الزمان لا يتمّ إلا عبر الحركة والحركة لا تكون إلا متحيّزة. ولمّا كان المكان الذي يتحرّك فيه الأعراب أرضاً مجهلاً لا علامة فيها ولا سمة لها، كانت حركتهم كمن يخبط خبط عشواء. وقد تُرجم هذا الخبط في مستوى **الفكر** إلى ظنون وأهواء، وفي مستوى **السلوك** إلى انفلات عبّر عنه القرآن بـ «الجهل بحدود الله» وبـ «التبرج».

٢ ـ التحكّم في الزمان هو الذي يضفي قيمة على الأعمال الإنسانية وينتج فكراً تاريخياً بما تعنيه التاريخية من قدرة على التنظّم وبناء مختلف مستويات المجتمع. ولا يتمّ ذلك إلاّ عبر عقلنة الزمان والإمساك به وتجزئته، غير أنّ شرط إمكان التحكّم في الزمان هو التحكّم في المكان. من هنا كان على الإسلام الناشئ أن يتحكّم في حركة الأعراب عبر الهجرة والرباط. وبذلك أنجزت نقلة نوعية من

«الدهر» إلى «الزمان»، وفي الآن نفسه من الجهل إلى العلم، ومن الضلال إلى الهدى، ومن الانفلات إلى العقل، ومن الشعر إلى القرآن، ومن النسيان إلى الذكر. أي باختصار من الصحراء إلى المدينة.

٣ ـ إنّ البدو لم يشكلّوا أبداً فضاءً خصباً لظهور الدين، وإنما يظهر الدين في المدينة. فمن شروط ظهور الدين وجود مدينة (أو قرية)، ووجود «تاريخية» (Historicité) والتي من شروطها «الزمانية» (Temporalité). والزمانية لا تتأسس إلا عبر التحكم في الزمان.

خاتمة

ارتبط إحساس أعراب الجاهلية بالزمان بالفضاء الذي كانوا يعيشون فيه. ولمّا كان هذا الفضاء بسيطاً تميّز فكرهم وسلوكهم بالانفلات. غير أنّ ما اعتبره القرآن انفلاتاً نتيجة الجهل بحدود الله إنما يعتبره البدوي حرية و«لقاحية» يفتخر بهما. ففي المناظرة التي جمعت النعمان بن المنذر وكسرى، قال كسرى واصفاً وضع العرب قبل الإسلام: «لقد فكّرت في أمر العرب وغيرهم من الأمم (...) فوجدت للروم حظاً في اجتماع ألفتها وعظم سلطانها وكثرة مدائنها (...) وإنّ لها ديناً يبيّن حلالها وحرامها (...) ورأيت الهند نحواً من ذلك (...) وكذلك الصين في اجتماعها وكثرة صناعات أيديها (...) وأنّ لها ملكاً يجمعها والترك والخزر علة ما بهم من سوء الحال (...) لهم ملوك تضم قواصيهم وتدبّر أمرهم (...) ولم أر للعرب شيئاً من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا ولا حزم ولا قوّة ومع أنّ مما يدلّ على مهانتها وذلها وصغر همّتها محلّتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة

والطير الحائرة (...)»[1] فردّ عليه النعمان قائلاً: «(...) وأمّا تحاربهم وأكل بعضهم بعضاً وتركهم الانقياد لرجل يسوسهم ويجمعهم فإنّما يفعل ذلك من يفعله من الأمم إذا أنست من نفسها ضعفاً وتخوّفت نهوض عدوّها إليها بالزحف، وأنه إنما يكون في المملكة العظيمة أهل بيت واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم فيلقون إليهم أمورهم وينقادون لهم بأزمتهم. **وأمّا العرب فإنّ ذلك كثير فيهم حتى حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين مع أنفتهم من أداء الخراج والوطف بالعسف**»[2].

تكشف هذه المناظرة عن منطقين، منطق الدولة ومنطق مجتمع اللادولة، فالسلطة تعني في منطق أهل الدولة النظام والتحضّر والتمدّن، في حين تتماهى لدى أهل اللادولة/الأعراب مع الظلم والعسف[3]. ولمّا كان الإسلام يمثّل سلطة ودولة رفضه الأعراب وقاوموه، وحتى في حالة إسلامهم، فقد رفضوا الخضوع إلى مؤسساته فحاولوا أوّلاً التمرّد (الردة وحركة الخوارج). ثم انتهى بهم الأمر إلى رفض الانسجام مع المؤسسة الدينية في كل مستوياتها وخصوصاً العقائدية منها فما نُقل إلينا ضمن «نوادر

---

(١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، ط ٢ (بيروت: منشورات دار مكتبة الهلال، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣) قال الأعرابي الوافد على عبد الملك لما سأله عن الحجاج وأراد الثناء عليه بحسن السياسة والعمران فقال: «تركته يظلم وحده»، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

الأعراب ومضحكاتهم» في صلاتهم وصومهم وحجهم إنما هو في الحقيقة رفض لقيود السلطة والنظام والمؤسسة، ورغبة جامحة في الحرية والانفلات في المكان والزمان. إننا بإزاء «فكر بدوي» من أهم ميزاته الحرية وتجاهل «الحدود». وهذا ما سنخصص له بحثنا المقبل.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآلوسي، حسام محيي الدين. **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ابن الأبرص، أبو زياد عبيد. **ديوان عبيد بن الأبرص**. تقديم وتعليق محمد حمود. بيروت: دار الفكر اللبناني، ٢٠٠٠.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٥. ٩ ج.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**. القاهرة: مطبعة هندية [كلزار حسن]، ١٩٠٨.

________. **الشفاء**. تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري وفؤاد الأهواني. القاهرة: وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٢.

________. **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**. تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور؛ تحقيق سعيد زايد. القاهرة: مركز تحقيق التراث، [د. ت.]

______. **عيون الحكمة**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط ٢. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون للتوزيع والنشر، [د. ت.]

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. ط ٢. بيروت: منشورات دار مكتبة الهلال، ١٩٩٠.

ابن عجينة، أحمد بن محمد المهدي. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**. تحقيق عمر أحمد الراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. [دمشق]: طبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢. ٦ ج.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. ط ١٠. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧. ٧ ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨.

أبو الحسان، محمد. **تراث البدو القضائي: نظرياً وعملياً**. ط ٣. عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠٥. (سلسلة كتاب الشهر؛ ٩٨)

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **تفسير البحر المحيط**. تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

أبو علي، محمد توفيق. **صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال العربية من القرن ٦ ـ ٩هـ/١٢ ـ ١٥م**. ط ٢. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.

أحمد، سعيد علي [أدونيس]. **مقدمة للشعر العربي**. ط ٣. بيروت: دار العودة، ١٩٧٩.

أرسطوطاليس. **الطبيعة**. ترجمة اسحق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب؛ حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥. ٢ ج. (المكتبة العربية، التراث)

ــــــــــــ. **في السماء أو الآثار العلوية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١. (دراسات إسلامية)

إسحاق، ميشال. **المعاني الفلسفية في لسان العرب: «الفلسفة العربية الأولى»: دراسة**. قدم له جورج صدقني. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤.

الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة: أعمال اليوم الدراسي [المنظم بالرباط] في ٢٥ فبراير ١٩٨٩. تنسيق عبد الأحد السبتي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤.

الأطير، حسيني يوسف. **المذهب الدهري عند العرب**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٤.

الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس. **ديوان الأعشى**. شرح يوسف شكري فرحات. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. ط ٨. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

أنس الوجود، ثناء. **صورة الصحراء في الشعر الجاهلي**. القاهرة: مكتبة الشباب، [د. ت.].

الأودي، صلاءة بن عمرو الأفوه. **ديوان الأفوه الأودي**. تحقيق محمد التونجي. بيروت: دار صادر، ١٩٩٨.

إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو**. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٤. (خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الينابيع)

البستاني، بطرس. **محيط المحيط**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧.

البكاي، لطيفة. **حركة الخوارج: نشأتها وتطورها الى نهاية العهد الأموي (٣٧ - ١٣٢هـ)**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

البيروني، أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية** = *Chronologie Orientalischer Volker* تحقيق إدوارد ساخاو. ليبزك: [د. ن.]، ١٩٢٣.

التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي. **شرح ديوان الحماسة**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٢)

________. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

جبل، عبد الكريم محمد حسن. **الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة: دراسة تحليلية نقدية**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. تحقيق عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشيد، [د. ت.].

جعيط، هشام. الفتنة: **جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

________. **في السيرة النبوية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧. ٢ ج.

ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**.

ج ٢: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة صحاح العربية**. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩. ٦ ج.

جيهامي، جيرار. **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**. بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٨. (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية)

خضر، العادل. **الأدب عند العرب**. منوبة، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٤.

دائرة المعارف الإسلامية. ترجمة لجنة دائرة المعارف الإسلامية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥. ٣٢ مج في ١٦.

الرحموني، محمد. **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**. تقديم رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. ط ٢. القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧.

الريحاني، أمين. **تاريخ نجد الحديث**. ط ٦. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس.** تحقيق عبد الكريم الغرباوي. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٢.

الزركشي، محمد ابن بهادر. **البرهان في علوم القرآن.** تحقيق أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩. ٤ ج.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

زهير بن أبي سلمى. **ديوان زهير بن أبي سلمى.** صنعه أبي العباس ثعلب؛ قدم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر الحتي. بيروت : دار الكتاب العربي، ١٩٩٢. (شعراؤنا)

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **شرح كتاب السير الكبير.** القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٦٠. ٣ ج.

سركيس، إحسان. **مدخل إلى الأدب الجاهلي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

السليني الراضوي، نائلة. **التفسير ومذاهبه حتى القرن ٧ هـ ـ ١٣م.** تونس: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة.** ط ٢. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٧.

ــــــــــــ. **مفاهيم الجماعات في الاسلام: [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي].** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن.** بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الشرقاوي، عفت محمد. **في فلسفة الحضارة الإسلامية.** ط ٤. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

صابر، محيي الدين ولويس كامل مليكة. **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج.** صيدا: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٦.

الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد. **ديوان المفضليات**. تقديم وشرح محمد محمود. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٨.

ضناوي، سعدي. **أثر الصحراء في الشعر الجاهلي**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٦ - ١٩٨٠. ١٠ ج.

الغيضاوي، علي. **الإحساس بالزمان في الشعر العربي: من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة**. منوبة، تونس: جامعة منوبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١. ٢ ج. (آداب؛ ٤٤)

ج ١: **إطار أدبي لدراسة الزمان في الشعر العربي**.

ج ٢: **دراسة في اتجاهات الشعراء العرب الزمانية**.

الفوال، صلاح مصطفى. **دراسة علم الاجتماع البدوي**. القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٣. (سلسلة كتب علم الاجتماع والتنمية)

القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم. **ذيل الأمالي والنوادر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

قضايا الأدب العربي = *Problemes de litterature arabe*. تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٨.

قطاط، حياة. **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر**. تونس: دار أمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٣ - ١٩٧٤.

الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. **كتاب الأصنام**. بتحقيق أحمد زكي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. **كتاب الأزمنة والأمكنة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

المسكيني، فتحي. **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

مشارقة، محمد زهير. **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨.

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضعه محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

معروف، نايف محمود. **الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

موجز دائرة المعارف الإسلامية. تحرير م. ت. هوتسما [وآخرون]؛ إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد [وآخرون]. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨. ٣٣ ج.

موسوعة السنة: الكتب الستة وشروحها. ط ٢. تونس: دار سحنون؛ اسطنبول: دار الدعوة، ١٩٩٢.

مؤنس، حسين. **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر**. بيروت: دار المناهل؛ منشورات العصر الحديث، ٢٠٠٢.

الهواري، هود بن محكّم. **تفسير كتاب الله العزيز**. حققه وعلق عليه بالحاج بن سعيد شريفي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠. ٤ ج.

اليوسف، يوسف. **مقالات في الشعر الجاهلي**. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥.

دوريات

بوبو، مسعود. «تجليات الدهر العربي.» **مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)**: السنة ٧٦، العدد ٢، نيسان/أبريل ٢٠٠١.

التسامح (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط): العدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٨.

ربايعة، موسى. «البناء الاستعاري للدهر في الشعر الجاهلي.» **دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية** (عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية): السنة ٢٤ (ملحق)، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧.

الرحموني، محمد. «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآنية ومفهوم البداوة الخلدوني.» **إضافات**: العددان ٣ ـ ٤، صيف ـ خريف ٢٠٠٨.

العالم، محمود أمين. «مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي ماضياً وحاضراً.» ترجمة المنجي عبيدي. **مجلة ٢١/١٥** (تونس): السنة ٤، العدد ١٤، ١٩٨٧.

العبيدي، محمد المختار. «الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن.» **حوليات الجامعة التونسية** (كلية الآداب والعلوم الإنسانية): العدد ٢٥، ١٩٨٦.

العريبي، علي. «ألفاظ الزمن في القرآن.» **مجلة المعجمية** (تونس): العدد ٧، ١٩٩١.

العلوي، هادي. «خطوط الاستقلال في المثقّفية الإسلامية.» **دراسات عربية** (بيروت): السنة ٣٢، العددان ٧ ـ ٨، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٦.

ندوات، مؤتمرات

الندوة المتعددة الاختصاصات حول الزمانية ١٩٨٨ ـ ١٩٩٠. تونس: جامعة تونس الأولى، ١٩٩٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdesselem, Mohamed. *Le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIème/IXème siècle*. Tunis: Université de Tunis, 1977.

Aristote. *Traité du Temps*. Traduction et commentaire par Catherine Collobert. 2ème éd., rev. et corr. Paris: Ed Kimé, 1995. (Collection philosophie, épistémologie)

Bergson, Henri. *Œuvres*. Textes annotés par André Robinet; introd. par Henri Gouhier. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Brown, Francis. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. With the Co-operation of S. R. Driver and Charles A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Capitalisme et Schizophrénie. Paris: Ed. de Minuit, 1980.
Tome 1: *L'Anti-oedipe*.
Tome 2: *Mille plateaux*.

Le Coran: Autre lecture, autre traduction. [Trad. de l'arabe et comment. par] Youssef Seddik. La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube; [Alger]: Ed. Barzakh, 2002.

Coulanges, Fustel de. *La Cité antique*. Paris: Hachette, 1957.

Décobert, Christian. *Le Prophète et le combatant*. Paris: Editions du Seuil; Casablanca: Editions Eddif, 1991.

Encyclopedia of Islam. Leiden; Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2004.

Encyclopedia Universalis- Thésaurus Index. Paris: A. Michel, 1990.

Encyclopédie de l'Islam. Paris: Brill, 1934.

________. Nouvelle éd. Paris: G. P. Maisonneuve, [n. d.].

Gurvitch, Georges. *La Vocation actuelle de la sociologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Hoftijzer, J. and K. Jongeling. *Dictionary of the North-west Semitic inscriptions*. With appendices by R.C. Steiner, A. Mosak Moshavi, and B. Porten. Leiden; New York: E. J. Brill, 1995. 2 vols. (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten; 21. Bd., pt. 1-2)

Kalisky, René. *L'Islam: Origine et essor du monde arabe*. Alleur, Belgique: Marabout, 1987. (Marabout université; 160, histoire)

Lafont, Robert. *L'Etre de langage: Pour une anthropologie linguistique*. Limoges: Lambert-Lucas, 2004.

Monnot, Guy. *Islam et religions*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 27)

Opera minora: Textes recueillis. Classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac. [Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963.

Rivière, Claude. *Socio-anthropologie des religions*. Paris: A. Colin, 1997. (Cursus. Série sociologie)

Seddik, Youssef. *L'Arrivant du soir: Cet islam de lumière qui peine à devenir*. La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2007. (Monde en cours, les voix du sacré)

________. *Nous n'avons jamais lu le Coran*. La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube, 2006. (L'Aube poche essai, les voix du sacré)

Smith, J. Payne (ed.). *A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. Oxford: Clarendon Press, [1979].

Toynbee, Arnold. *L'Histoire*. [Traduit par Jacques Potin, Pierre Buisseret et une équipe de collaborateurs sous la direction de Hervé Douxchamps]. Paris; Bruxelles: Elsevier Séquoia, Cop. 1978.

Triki, Fathi. *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*. [Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991. (Université de Tunis I, Faculté des sciences humaines et sociales. VIème Série, philosophie-littérature; v. 35)

Virilio, Paul. *La Vitesse de libération: Essai*. Paris: Ed. Galilée, 1995. (L'Espace critique)

______. *Vitesse et politique: Essai de dromologie*. Paris: Editions Galilée, 1977. (L'Espace critique)

Periodicals

Amahane, Ali. «Le Temps dans un village du haut Atlas.» *Signes du présent* (Rabat): no. 4, 1988.

Cheddadi, Abdesselam. «La Maîtrise du temps aux premiers siècles de l'islam.» *Signes du présent*: no. 4, 1988.

Corbon, Jean. «Le Sens du Dhikr à travers la Bible et le Coran.» *Midéo: Mélanges de l'Institut dominicaine d'études orientales du Caire*: vol. 7, 1962-1963.

Mana, Abdelkader. «Sociétés sans horloge, étude comparative.» *Signes du présent*: no. 4, 1988.

Conference

Biologie des populations sahariennes (Colloque international 23-25 octobre 1969). Alger: Institut de santé publique, 1969.

هذا الكتاب

انطلاقاً من مجموعة الدراسات والأبحاث التي قدمها الدكتور محمد الرحموني في سياق بحثه في المفاهيم القرآنية، منها الجهاد والجاهلية..، وجد أمامه باباً مشرّعاً لإعادة النظر في مفهوم، وإن بدا قديماً، إلا أنه بات مثيراً للجدل، ألا وهو مفهوم «الدهر».

من هنا، قرأ الرحموني موضوع «الدهر» قراءةً واسعةً مرتكزة على القرآن الكريم، ووزع كتابه على قسمين: تناول **الأول**، ماهية الدهر من حيث اللغة والفلسفة وكتب التفسير، وتناول **الثاني** مفهوم الدهر باعتباره «إحساساً أعرابياً بالزمان» لا يمكن إدراكه إلا بإدراك المكان الذي يرتبط به.

فلما كان الأعراب يتحركون في فضاء بعيد عن المدينة ومؤسساتها، وجدناهم جاهلين تتخبط حركتهم بصورة عشوائية وتترجم إلى أتباع وهوى. وهذا، بدوره، استدعى النظر في قفا المكان الذي يتحرك فيه البدوي، وهو الزمان المعبّر عنه في القرآن بـ «الدهر». فالتحكم بالزمان يضفي قيمة على الأعمال الإنسانية من جهة، ويخلق قدرة على بناء مختلف مستويات المجتمع من جهة ثانية. ولا يتم ذلك إلا من خلال عقلنة الزمان وإدراك المكان، والنتيجة ستكون نقلة نوعية من الجهل إلى العلم ومن الصحراء إلى المدينة ومن الضلال إلى الهدى.





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com